

Determinaciones de la Ontología como la ciencia del ser en tanto que ser.

Aristóteles, *Metafísica*, IV (Γ), cap. 1, 1003 a20-32:

«Hay cierto saber y entender que considera el ser en cuanto ser [*tò ón hêi ón*] y lo que para él rige de antemano según él mismo [*tà hupàrchonta kath'autò*]. Este saber no es el mismo que ninguno de los que se manifiestan como saberes por lo que se refiere a una parte; pues ninguno de los demás saberes investiga de modo general acerca del ser en cuanto ser, sino que, habiendo recortado alguna parte, consideran lo que acontece por lo que se refiere a ella, como las matemáticas.

Puesto que buscamos los principios [*archai*] y las causas [*aitiai*] supremos, es claro que los tales principios y causas necesariamente son los principios y causas de una cierta presencia (=de un cierto salir a la luz; *phúseós tinos*) según ella misma. Así pues, si también los que buscaban los elementos de lo ente buscaban esos principios es preciso que también los tales elementos sean los elementos del ser no por coincidencia, sino del ser en cuanto ser; por lo cual es preciso también para nosotros alcanzar las causas primeras del ser en cuanto ser» (Traducción de F. Martínez Marzosa, texto recogido en *Historia de la Filosofía*, vol. I, Madrid, Istmo, 1973).

Aristóteles, *Metafísica*, VI (E), cap. 1, 1025 b1-17:

«Se trata de buscar los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son. Alguna causa hay, en efecto, de la salud y del bienestar corporal, y hay principios [*archai*] y elementos [*stoicheia*] y causas [*aitiai*] de las realidades matemáticas y, en general, toda ciencia discursiva [*epistème dianoetike*], o que participe en alguna medida del pensar discursivo [*dianoia*], se ocupa de causas y de principios más exactos [*akribestéras*] y sencillos [*haploustéras*]. Ahora bien, todas estas <ciencias>, al estar circunscritas a algo de lo que es, es decir, a un cierto género, se ocupan de éste, pero no de lo que es, en sentido absoluto, es decir, en tanto que algo que es, y tampoco dan explicación alguna acerca de *qué-es* [*toû ti estin*], sino que tomándolo como punto de partida —unas, tras exponerlo a la percepción sensible [*aisthéseis*]; otras, asumiendo el *qué-es* [*tò ti estin*] como hipótesis [*d'hupóthesin*] — demuestran [*apodeiknúousin*], con mayor necesidad o con mayor laxitud, los atributos que pertenecen, por sí mismos [*tà kath'hautà hupàrchonta*], al género de que se ocupan.

Por lo cual es evidente que de tal tipo de inducción [*ek toiaútes epagogês*] no resulta una demostración de la entidad/sustancia [*apódeixis ousías*], es decir, de *qué es* [*toû ti estin*], sino que el modo de exponerlo es otro.

Asimismo, nada dicen tampoco acerca de si existe o no existe el género de que se ocupan: y es que corresponde al mismo pensamiento discursivo poner de manifiesto el *qué-es* [*tò ti estin*] y *si es* o *existe* [*ei éstin*]]» (traducción de T. Calvo, publicada en la edición de la *Metafísica* de Aristóteles en Gredos, 1998).

Francisco Suárez, *Disputas metafísicas*, disputa I, sección I, 26:

«Hay que decir, por tanto, que el ente, en cuanto ente real, es el objeto adecuado de la Metafísica. Esta es la sentencia de Aristóteles en el libro IV de la *Metafísica*, casi al principio [...]. [S]e ha mostrado que el objeto adecuado de esta ciencia debe comprender a Dios y a las demás sustancias inmateriales, pero no sólo a éstas. Y así debe comprender no

sólo a las sustancias, sino también a los accidentes reales, pero no a los entes de razón ni a los que sean totalmente *per accidens*, y como tal objeto no puede ser otro más que el ente en general; luego éste es el objeto adecuado».

Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, I regla, Adam-Tannery, vol. X, pp. 259-260:

«Es costumbre de los hombres el que, cuantas veces reconocen alguna semejanza entre dos cosas, atribuyan a ambas, aun en aquello en que son diversas, lo que descubrieron ser verdad de una de ellas. Así, comparando equivocadamente, las ciencias, que en todas sus partes consisten en conocimiento del espíritu, con las artes, que requieren cierto ejercicio y hábito del cuerpo, y viendo que no pueden ser aprendidas al mismo tiempo todas las artes por un mismo hombre, sino que aquel artista que ejerce solamente una, llega a ser más fácilmente el mejor, puesto que las mismas manos no pueden adaptarse al cultivo de los campos y tocar la cítara, o a varios trabajos del mismo modo diferentes, con tanta facilidad como a uno solo de ellos, creyeron también lo mismo de las ciencias y distinguiéndolas unas de otras por la diversidad de sus objetos, pensaron que cada una debía adquirirse por separado, prescindiendo de todas las demás. En lo que evidentemente se engañaron. Pues no siendo todas las ciencias otra cosa que la sabiduría humana, que permanece siempre una y la misma, aunque aplicada a diferentes objetos, y no recibiendo de ellos mayor diferenciación que la que recibe la luz del sol de la variedad de las cosas que ilumina, no es necesario coartar los espíritus con delimitación alguna, pues el conocimiento de una verdad no nos aparta del descubrimiento de otra, como el ejercicio de un arte no nos impide el aprendizaje de otra, sino que más bien nos ayuda».

A) EL LÓGOS Y LO COMÚN.

Heráclito, *Fragmentos*, trad. por A. García Calvo:

«1. (1 D-K) Esta razón, siendo ésta siempre como es, pasan los hombres sin entenderla, tanto antes de haberla oído como a lo primero después de oírla: pues, produciéndose todas las cosas según esta razón, parecen como faltos de experiencia, teniendo experiencia así de palabras como de obras tales como las que yo voy contando, distinguiendo según su modo de ser cosa por cosa y explicando qué hay con ella. En cuanto a los otros hombres, les pasa desapercibido todo lo que estando despiertos hacen, tal como se olvidan de todo lo que durmiendo.

2 (113 D-K) Común es a todos el pensar [*xenón esti pási tò phronéein*].

4 (2 D-K) Por lo cual hay que seguir a lo público [*tói koinói*]: pues común es el que es público [*xunòs gàr ho koinós*]. Pero, siendo la razón común [*toú lógon d'eóntos xunoú*], viven los más como teniendo un pensamiento privado suyo [*hoi polloí hos idíon échontes phrónesin*].

5 (89 D-K) Que para los que están despiertos hay un mundo u ordenación único y común o público [*béna kai koinòn kósmos éinai*], mientras que de los que están durmiendo cada uno se desvía a uno privado y propio suyo».

Aristóteles, *EN*, I 4, 1095 a15-20:

«[D]igamos [qué bien] es aquel a que la política aspira y cuál es el supremo entre todos los bienes que pueden realizarse. Casi todo el mundo está de acuerdo [*homologeítai*] en cuanto a su nombre, pues tanto la multitud como los refinados dicen que es la felicidad, y admiten que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero acerca de qué es la felicidad, dudan y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios».

Aristóteles, *EN*, X 2, 1172 37-1173 a1:

«Decimos, en efecto, que lo que todo el mundo cree es realmente así [*ha gàr pási dokeí, taút' éinai phamén*], y el que intente eliminar esta seguridad [*ho anairón taúten tèn pístin*] no encontrará en modo alguno otra más digna de crédito [*pistótera*]».

Aristóteles, *EN*, X 1, 1172 b4-6:

«Parece, pues, que los argumentos verdaderos son de gran utilidad no sólo para el conocimiento, sino también para la vida, porque, como están en armonía con los hechos [*sunodoi toís érgois*], se les da crédito [*pisteúontai*], y así mueven a quienes los comprenden a vivir de acuerdo con ellos».

Aristóteles, *EN*, VII 14, 1154 a22-26:

«Puesto que no sólo debemos decir la verdad [*tauthès eipeîn*], sino también la causa del error —en efecto, esto ayuda a producir la convicción [*sumbálletai pròs tèn pístin*] porque, una vez parece razonable [*eúlogon*] aquello por medio de lo cual parece verdadero lo que no lo es, eso produce mayor confianza [*pisteúein*] en lo verdadero—, debe decirse por qué los placeres del cuerpo parecen los más apetecibles».

Aristóteles, *EN*, IX 9, 1170 b8-14:

«El ser era apetecible por la conciencia que uno tiene de su propio bien, y tal conciencia era agradable por sí misma; luego, es preciso tener conciencia [*sunaisthánesthai*] también de que el amigo es, y esto puede producirse en la convivencia [*en tōi suzēn*] y en el intercambio de palabras y pensamientos [*koinoneîn lōgon kai dianoías*], porque así podría definirse la convivencia humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo lugar [*tò en tōi autōi nēmesthai*].»

B) DEL LÓGOS QUE SALVAGUARDA LOS FENÓMENOS AL LÓGOS QUE LOS DISUELVE EN MATERIA PERECEDERA.

Aristóteles, *EN*, VII 1, 1145 b3-7:

«Como en los demás casos, deberemos establecer los fenómenos [*tithéntas tà phainómena*] y resolver primeramente las dificultades que ofrezcan para mostrar [*deiknúnai*] después, si es posible, todas las opiniones generalmente admitidas [*tà éndoxa*] sobre estas afecciones y, si no, la mayoría de ellas y las principales, pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, lo mostrado será suficiente».

Aristóteles, *Partes de los animales*, I 1, 640 b28-641 a5:

«En efecto, la naturaleza según la forma es más importante que la naturaleza material. Si cada uno de los animales y de sus partes consistiera en su configuración y color sería correcto lo que dice Demócrito, pues parece pensar así. Al menos afirma que a todo el mundo le resulta evidente cuál es la forma del hombre, al ser reconocible por su configuración y color. Sin embargo, también el cadáver tiene la misma forma exterior, pero en cambio no es un hombre. Y además, es imposible que exista una mano hecha de cualquier materia, por ejemplo, de bronce o madera, excepto por homonimia, como un médico representado en un dibujo. Esta mano, pues, no podrá cumplir su función, como tampoco podrán realizarla flautas de piedra, ni el médico dibujado. E igualmente, ninguna de las partes de un cadáver es ya propiamente tal, digo, por ejemplo, el ojo, la mano».

Marco Aurelio, *Pensamientos*, trad. de A. Gómez Robledo, libro VI 13 y libro IX 36:

«13. Al modo como a propósito de las viandas y otros manjares semejantes, hácese uno la idea de que éste es el cadáver de un pez, ese otro el cadáver de un ave o de un lechón, o que el falerno es el zumo de la uva, o que la púrpura es el pelo de la oveja mojado en la sangre de la concha, o que la cópula no es sino contacto, eyaculación y espasmo; del mismo modo, pues, y así como estas representaciones llegan a las cosas mismas y las penetran hasta poder percibir la realidad, así también habrá que proceder a lo largo de la vida. Donde las cosas se nos presentan como más dignas de fe [*axiópista tà prágmata phantázetai*], habrá que desnudarlas para ver a fondo su vileza y despojarlas del prestigio de que se pavonean. Terrible sofista es el orgullo, y te ilude más cuando más te parece aplicarte a lo más digno de tu celo. [...]

36. La pútrida materia que en cada cosa sirve de base [*tò sapròn tēs hekásto hypokeimēnes húles*], viene a ser agua, polvo, huesecillos y sordidez; o de otro modo, el mármol es una callosidad de la tierra; sedimentos el oro y la plata; pelos la vestimenta, sangre la púrpura y así todo lo demás. El soplo vital, a su vez, es algo análogo al pasar del uno al otro ser».

Ciencia del ser y hermenéutica

«En realidad, con la doctrina de las cuatro causas no tenemos nada parecido a una teoría subterránea de principios fundamentales metafísicos, que por una afortunada combinación sean dados al entendimiento humano y se pongan de manifiesto directamente, sino algo mucho más simple. Se trata, en efecto, también en este caso —análogamente a las estructuras discutidas en los párrafos precedentes— del resultado de un análisis del uso lingüístico. Causa [*aition*] tiene en el uso lingüístico un significado múltiple [*légetai gàr aitia pollachós*, 195 a29]. En rigor, no se trata en este caso de cuatro causas, sino del *sentido* cuádruple en el que hablamos de causa. La unidad formal de estos significados se produce también aquí por un elemento funcional, a saber, por la pregunta por el porqué [*dià ti*]. Y, por otra parte, todo lo que Aristóteles mismo afirma explícitamente en B 7 [*hóti tosaúta tòn arithmòn hósa phamen, délon. tosaúta gàr tòn arithmòn tò dià ti perieílephen*] [“que su número (según las causas”, N. d.T.) es el indicado por nosotros: en efecto, todo nuestro ‘por qué’ contempla un número semejante”], 198 a14ss.; cfr. 194 b19). Se trata, por tanto, también en este caso, sustancialmente, solamente de *tópoi*, de puntos de vista de clasificación de los cuales se sirve para responder a preguntas que conciernen al porqué. El hecho de que la doctrina del sentido cuádruple del concepto de causa no sea precisada en mayor medida no constituye, con esta perspectiva, un defecto; ella no es tampoco una doctrina en sentido estrecho, que tendría de por sí una fundación deductiva, sino que es más bien un instrumento para la investigación de nexos causales concretos» (W. Wieland, *La ‘Física’ de Aristóteles: estudios sobre la fundación de la ciencia de la naturaleza y los fundamentos lingüísticos de la investigación de los principios en Aristóteles*, cap. III *La estructuras fundamentales del mundo de la naturaleza*, §16 “Sobre el problema de la teleología”, pp. 331-332 [traducción de la profesora]).

«[La fabricación] deja aparecer el *télos* con más nitidez que la generación natural, que Aristóteles considera, sin embargo, como el modelo que el arte imita (Bonitz, 758 b49-52).

En la generación natural el *télos* está ciertamente presente bajo una figura indiscutible, a saber, la del adulto de una especie dada, en plena posesión de su forma. La fabricación alberga, con todo, una ventaja. A diferencia de la generación, se produce en efecto mediante composición, no mediante el despliegue de un germen; es síntesis, no ampliación de un organismo unido a sí mismo por con-creción [*sumphúsis*]; es centrípeta y no centrífuga. Además, la forma [*eídos*] que unifica los materiales y aporta un sentido irreducible a los componentes aparece bruscamente al pasar de la invisibilidad de la imaginación y del artesano a la visibilidad de su concreción material, mientras que, allí donde la generación es natural, una forma no hace más que propagarse de un individuo a otro sin salir nunca del dominio de lo visible. La nitidez con la que la forma artificial se arranca a lo invisible tiene como consecuencia una manifestación más pura de lo posible como tal, mientras que en la generación natural, como en todos los procesos cíclicos, lo posible [*dúnamis*] no es más que un entreacto entre dos realidades que hacen que se le olvide.

La primera respuesta a la cuestión del movimiento, es decir, a la de saber por qué hay *dúnamis*, es, así, implícitamente, la naturaleza de nuestra presencia en el mundo, tal y como ella se manifiesta por nuestra posesión del *lógos*, de nuestra capacidad de buscar, tras lo que está presente, lo que no lo está. El *lógos* introduce así en el mundo realidades que surgen como totalidades irreducibles, a la manera de aquellas que forman nuestras vidas (aquello en lo que, paradójicamente, la fabricación es un mejor análogo de nuestra

presencia al mundo que la generación)» (R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, cap. IX, pp. 507-508 [trad. de la profesora]).

«Cuando Aristóteles quiere expresar este aspecto de la *ousía* que no se deja reducir al *tí esti*, emplea la expresión *tòde ti*, por ejemplo en Z 4, 1030 a19. Pero, ¿qué significa *tòde ti*? *Tòde* es un pronombre demostrativo, que tiene una función deíctica y que permite designar ‘esto que está ahí’, el objeto, *Gegen-stand*, que se me enfrenta y que preexiste a toda aserción que yo pueda formar acerca de él. *Tòde* permite designar formalmente el sujeto=X de cualquier predicación (como, por ejemplo, en Z 1, 1028 a15).

Pero, la expresión completa *tòde ti* contiene una determinación del *tòde* como *ti*, de esto como alguna cosa. Guillermo de Moerbeke traduce por *hoc aliquid*, que no hay que entender como ‘este algo’, lo que presupondría que yo sé lo que es algo en general antes de identificarlo con esto, sino más bien ‘esto, que es algo’. Dicho de otra manera, no es *hoc* lo que determina a *aliquid*, sino *aliquid* lo que determina a *hoc*. El *ti* determina, por tanto, restringe, la extensión del *tòde*. *Tòde ti* no es cualquier cosa, sino un algo determinado.

Tomás de Aquino tenía razón al precisar en este sentido la noción de algo: *aliquid* es una contracción de *aliud quid* y significa algo distinto de otros, una cosa que se distingue de las otras porque está determinada y no puede, por tanto, confundirse con otra. *Tòde ti* u *hoc aliquid*, es, como lo dice en algún momento Aristóteles (Z 1, 1028 a27), un sujeto determinado, *hupokeímenon*....*horisménon*, esto es, un sujeto que no se agota en su función de substrato, sino del que se puede decir de manera determinada lo que es.

Pero, entonces, no hay oposición entre *tí esti* y *tòde ti*. Se trata de dos puntos de vista complementarios, respectivamente predicativo y sustrativo, que coinciden bajo la doble condición de que el *tí esti* sea un verdadero *tí esti*, es decir, la esencia o al menos un predicado esencial, y que el *tòde ti* sea un verdadero sujeto, esto es, un sujeto determinado, portador de una esencia propia» (P. Aubenque, “Sur l’ambivalence du concept aristotélicien de substance”, in: CORDERO, N.L., *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, Paris, Vrin, 2000, p. 96 [trad. de la profesora]) [cfr. F. Martínez Marzoa, “Comentario a Aristóteles, *De interpretatione*, 1-3, in: ALVÁREZ GÓMEZ, Á./MARTÍNEZ CASTRO, R. (coord.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor P. Aubenque*, Santiago de Compostela Universidade, Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico, 1998, pp. 123 y 128)].

*La dialéctica en Aristóteles o la «decisión del sentido»**

Dos maneras de habérselas con los principios: la «restricción genérica» de las ciencias frente la «libertad lógica» de la dialéctica.

Aristóteles, *Anal. post.*, I 1, 71 a 1ss.:

«Toda doctrina y todo aprendizaje, que estén fundados en el pensamiento discursivo, se despliegan a partir de un conocimiento preexistente».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 7, 75 a38ss.:

«[N]o es posible demostrar pasando de un género <a otro>, v.g.: <demostrar> lo geométrico por la aritmética. En efecto, son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es, lo que se da, en sí [*kathà autó*], en algún género); otro, los axiomas (hay axiomas a partir de los cuales <se demuestra>); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí. Así, pues, <los axiomas> a partir de los cuales <se hace> la demostración es admisible que sean los mismos; en cambio, de las cosas cuyo género es distinto, como la aritmética y la geometría, no es posible que la demostración aritmética se adapte a los accidentes de las magnitudes, si las magnitudes no son números; ahora bien, más adelante se explicará que esto es admisible en algunos casos».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 10, 76 a37ss.:

«De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios [*idia*] de cada ciencia, y otros son comunes [*koina*], aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia <en cuestión>; son <principios> propios, por ejemplo, el ser tal clase de línea y el ser recto; y comunes, por ejemplo: si se quitan <partes> iguales de cosas iguales, las que quedan son iguales. Y cada uno de éstos es adecuado sólo en <su> género: en efecto, valdrá lo mismo aunque no se tome acerca de todo, sino sólo acerca de las magnitudes, y para el número en la matemática».

Si la demostración científica fuera el único camino hacia el saber, no podría plantearse en su entero alcance la pregunta por la verdad, quedando ésta interrumpida precisamente cuando debía indagarse el saber de «las cosas primeras».

Aristóteles, *Met.*, I 9, 992 b24-993 a2:

«¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no cabe poseer conocimiento previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto <de las ciencias>; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y, sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar por medio de lo que se sabe de

* Expresión tomada del título del comentario de M. Narcy y B. Cassin al libro IV de la Metafísica de Aristóteles, publicada en Vrin en 1989.

antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente también el que procede por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería sorprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin darnos cuenta de ello».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 9, 76 a16-23:

«[N]o es posible demostrar los principios propios de cada cosa; en efecto, aquéllos serían los principios de todas las cosas, y la ciencia de ellos sería la más importante de todas. En efecto, se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores: pues se conoce a partir de los <principios> superiores cuando se conoce a partir de causas incausadas. De modo que, si se conoce mejor y de manera más perfecta, también la ciencia correspondiente será la mejor y más perfecta».

Aristóteles, *Anal. post.*, I 3, 72 b5-27:

«Así, pues, como hay que saber las cosas primeras, les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria. En efecto, los que suponen que no es posible saber en absoluto sostienen que se retrocede hasta lo infinito, diciendo correctamente que no se saben las cosas posteriores mediante las anteriores si no hay unas primeras respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito. Y si se sabe y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que es precisamente el único saber; ahora bien, si no es posible conocer las cosas primeras, tampoco es posible saber simplemente ni de manera fundamental las que <se desprenden> de éstas, sino a partir de una hipótesis: que existan aquellas cosas primeras. Los otros están de acuerdo en que <es posible> saber: en efecto, <dicen> que sólo lo es por demostración; pero que nada impide que haya demostración de todo: pues es admisible que se produzca la demostración en círculo y la recíproca.

Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable [...]. De este modo, pues, decimos <que son> estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos. Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas; en efecto, es imposible que las mismas cosas sean a la vez anteriores y posteriores a las mismas cosas, a no ser del otro modo, v.g.: las unas respecto a nosotros y las otras sin más, modo en el que hace conocida <una cosa> la comprobación».

Aristóteles, *Anal. post.*, II 19, 100 b6-17:

«[P]uesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso, v.g.: la opinión y el razonamiento, mientras que la ciencia y la intuición son siempre verdaderos, <puesto> que ningún otro género de saber es más exacto que la intuición, y los principios son más conocidos que las demostraciones, y toda ciencia va acompañada de discurso, no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la intuición [*noûs*], habrá intuición de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración [*apodéixeos archè ouk apodéixis*], de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de

la ciencia, la intuición será el principio de la ciencia. Y aquella será el principio del principio, en tanto que <la ciencia> se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa».

La destitución científica de la dialéctica no la convierte en un discurso basado en la opinión, sino en un discurso que no ha disociado aún la verdad y el bien: la dialéctica decide la validez que los principios tienen en general —tarea del noûs—, antes de que éstos ejerzan su capacidad demostrativa.

Aristóteles, *Anal. post.*, I 11, 77 a27ss.:

«Todas las ciencias se comunican entre sí en virtud de las <cuestiones> comunes (llamo comunes a aquellas de las que uno se sirve demostrando a partir de ellas, pero no aquellas acerca de las cuales se demuestra ni aquellas que se demuestran), y la dialéctica se comunica [*epikoinónēi*] con todas <las ciencias>, como una <ciencia que> intentara demostrar universalmente las cuestiones comunes, v.g.: que todo <se ha de> afirmar o negar, o <lo de> las <partes> iguales de cosas iguales, o cualesquiera de este tipo. Pero la dialéctica no es <ciencia> de cosas definidas de tal o cual manera, ni de un género único. En efecto, si no, no preguntaría: pues al demostrar no es posible preguntar, ya que, si se dan las <proposiciones> contrarias, no se demuestra lo mismo».

Aristóteles, *Tóp.*, I 2, 101 a25-101 b4:

«A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. Pues bien, que es útil para ejercitarse resulta claro por sí mismo: en efecto, teniendo un método, podremos habérmolas más fácilmente con lo que nos sea propuesto; para las conversaciones, porque, habiendo inventariado las opiniones de la mayoría, discutiremos con ellos, no a partir de pareceres ajenos, sino de los suyos propios, forzándoles a modificar aquello que nos parezca que no enuncian bien; para las ciencias de carácter filosófico [*hai katà philosophían epistēmai*], porque, pudiendo desarrollar una dificultad en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio o exclusivo de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos».

Aristóteles, *Metafísica*, IV 2, 1004 b25:

«[L]a Sofística y la Dialéctica discuten acerca del mismo género que la Filosofía, pero <ésta> se distingue de la una por el alcance de su capacidad, y de la otra por el tipo de vida elegido: y es que la dialéctica es tentativa y refutadora [*peirastikē*] sobre aquellas cosas que la filosofía conoce realmente, y la sofística, por su parte, aparenta ser sabiduría, pero no lo es».

Aristóteles, *Refut. Sof.*, 11, 171 b4-10; 172 a13-22 y 172 a29-172 b1:

«Además, exigir que se afirme o se niegue no es propio del que muestra algo, sino del que se ocupa de ponerlo a prueba: pues la crítica [*peirastikē*] es como una dialéctica y dirige su

mirada, no al que sabe, sino al que ignora y finge saber. Así, pues, el que dirige su mirada a las cosas comunes con arreglo al objeto en cuestión es un dialéctico; el que hace esto de manera sólo aparente es un sofista. Y un razonamiento erístico y sofístico es, en un caso, el que es sólo aparente razonamiento y versa en torno a las cuestiones sobre las que la dialéctica es crítica, aunque la conclusión sea verdadera (pues es engañosa con respecto al porqué). [...]

[E]l argumento dialéctico no versa acerca de un género definido, ni es demostrativo de nada, ni es del mismo tipo que el universal. En efecto, ni todas las cosas están en un único género ni, si lo estuviesen, sería posible que las cosas que existen estuvieran todas bajo los mismos principios. De manera que ninguna de las técnicas que muestran la naturaleza de algo es interrogativa: pues no es posible conceder una cualquiera de las dos partes; en efecto, el razonamiento no se forma a partir de ambas cosas. La dialéctica, en cambio, es una <técnica> interrogativa, y, si mostrara algo, evitaría preguntar, si no todas las cuestiones, sí al menos las primordiales y los principios adecuados a cada cosa: pues, si no se le concedieran, ya no tendría nada a partir de lo cual discurrir contra la objeción. Y la misma dialéctica es también crítica [*kritikē*]; pues tampoco la crítica es del mismo tipo que la geometría, sino algo que puede uno dominar sin saber nada. [...] [E]s manifiesto que la crítica no es el conocimiento de nada definido. Por ello versa acerca de todas las cosas: pues todas las técnicas emplean algunas cosas comunes. Por ello también los profanos emplean de algún modo la dialéctica y la crítica: pues todos, hasta cierto punto, se esfuerzan en poner a prueba a los que hacen profesión <de sabios>. Y éstas son las cuestiones comunes: pues ellos no las conocen menos <que los sabios>, aunque parezcan hablar de forma muy ajena <a la de los sabios>. Así, pues, todos refutan: pues participan sin técnica de aquello en lo que consiste técnicamente la dialéctica, y el que critica con la técnica del razonamiento es un dialéctico. Y, como muchas cuestiones son las mismas para todas las cosas, no pueden llegar a constituir una naturaleza y un género, sino que son como las negaciones; y otras cuestiones, en cambio, no son así, sino propias <de cada cosa>. A partir de aquéllas es posible emprender la crítica de todo y dar lugar a una técnica, y que ésta no sea del tipo de las que muestran algo <definido>».

La demostración científica no puede dar cuenta de la posición dialéctica de los principios: el ejemplo de la hipótesis de las líneas paralelas.

Aristóteles, *EN*, VII 8, 1151 a14-19:

«[P]orque la virtud y el vicio preservan y destruyen respectivamente el principio, y en las acciones el fin es el principio, así como en matemáticas las hipótesis; ni allí es la razón [*lógos*] la que enseña los principios ni aquí; es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio».

Aristóteles, *Anal. pr.*, II 16, 64 b40-65 a8:

«[C]abe también, pasando a otras cuestiones que sería natural demostrar a través de aquello, demostrar a través de éstas lo del principio, v.g.: si A se demostrara a través de B y B a través de C, y lo natural fuera demostrar C a través de A; en efecto, resulta que los que razonan así demuestran A a través de sí mismo. Lo cual <es> precisamente <lo que> hacen los que creen dibujar paralelas: en efecto, no se dan cuenta de que toman cosas tales que no es posible demostrarlas si no existen ya las paralelas. De modo que los que razonan así resulta que dicen que cada cosa existe si existe cada cosa: así, todo sería conocido por sí mismo; lo cual es imposible».

Aristóteles, *Anal. pr.*, II 17, 66 a13-15:

«[S]eguramente no es nada absurdo que la falsedad resulte a través de más de una hipótesis, v.g.: que *las paralelas convergen*, o que *es mayor el <ángulo> interno que el externo*, o que *el triángulo tiene más de dos rectos*».

Los instrumentos polémicos de la dialéctica: la refutación basada en la condición comunitaria y dialógica de la razón como única visibilización posible de las raíces noéticas de la ciencia.

Aristóteles, *Met.*, IV 3, 1005 b12-14:

«El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. Y tal principio es, a su vez, el más conocido (todos se equivocan, en efecto, sobre las cosas que desconocen), y no es hipotético [*anupótheton*]. No es, desde luego, una hipótesis aquel principio que ha de poseer quien conozca cualquiera de las cosas que son».

Aristóteles, *Met.*, IV 4, 1006 a12-21:

«Pero también acerca de este principio cabe una demostración refutativa de que es imposible, con sólo que el que lo cuestiona diga algo. Si no dice nada, sería ridículo buscar algo que decir frente al que nada tiene que decir, en la medida en que no tiene <nada que decir>. Un individuo así, en tanto que tal, sería ya como un vegetal. Por lo demás, digo que «demostrar refutativamente» es algo distinto de «demostrar», ya que si uno intentara demostrarlo, se juzgaría que comete una petición de principio, mientras que si el que la comete es el otro, sería refutación y no demostración.

En relación con todos los casos de este tipo el punto de partida consiste, no en pedir al otro que diga que algo es o no es (tal proceder se consideraría inmediatamente como petición de principio), sino que diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro».

P. Aubenque, «La dialectique chez Aristote», en: Id., *Problèmes aristotéliens. Philosophie theorique*, Vrin, 2009, pp. 66-67:

«La dialéctica aristotélica mantiene abierto un espacio: aquel que separa de la totalidad o del origen no sólo a cada ciencia particular, sino también a todas las ciencias particulares reunidas. Pero este espacio sigue estando en Aristóteles, de alguna manera, más bien reservado que verdaderamente ocupado. Si el ser en cuanto ser es el título general de esta abertura, puede interpretarse tanto como la exigencia de una trascendencia que como la expresión de una condición trascendental de posibilidad. La dialéctica de Aristóteles anuncia tanto a Plotino y Hegel como a Kant. Sin duda hay que imputar a su neutralidad teórica, al hecho de que Aristóteles le niegue el «saber», su imposibilidad para prolongar en un sistema el problema que plantea incansablemente. Al menos los sistemas por venir deben agradecerle el haberlo planteado. Sin la exigencia de superación [*dépassement*] que la dialéctica transmite y con la que guía a la conciencia no habría lugar, en el campo del pensamiento, más que para una yuxtaposición de saberes fragmentarios ni otra filosofía posible que su justificación positivista».

G. Lebrun, «Prefacio» de *Kant et la fin de la Métaphysique*, A. Colin, 1970, p. 7:

«[E]l tipo de atención que la *Crítica* exige nos parece bastante cercana a la que debe mantener el lector de Aristóteles. Aquí y allí se trata de una investigación de los principios incapaz, a todas luces, de apoyarse a su vez en principios; aquí y allí hay una «zetética» irreductiblemente distinta de las «epistēmai tou pragmatos» y previa a éstas; aquí y allí debe distinguirse «la investigación de la ciencia y la del método de la ciencia» y se debe disponer de ésta última antes que de la primera. Por otra parte, Kant obedece a esta inspiración cuando, en la *Dissertatio* de 1770 distingue las ciencias tales que en ellas los conceptos primitivos están dados *intuitive* —donde la práctica fija el método— de las ciencias cuyos conceptos primitivos están dados «per ipsum intellectum purum» y donde necesariamente «methodus antevertit omnem scientiam». ¿Qué es, después de todo, la metafísica de Aristóteles, sino el despliegue de este método para-científico?».

C. Schmitt, «La tiranía de los valores», *Revista de Estudios Políticos*, nº 115 (1961), p. 71:

«[L]o específico del valor estriba en que solamente *vale* y no *es*. La ponencia, por consiguiente, no significa nada si no se impone; la validez tiene que ser continuamente actualizada, es decir, hacerse valer, si no, se disuelve en vana apariencia. Quien dice *valor* quiere hacer valer e imponer. Las virtudes se ejercen, las normas se aplican, las órdenes se cumplen; pero los valores se establecen y se imponen. Quien afirma su validez tiene que hacerlos valer. Quien dice que valen, sin que nada los haga valer, quiere engañar».

Selección de textos a propósito de la búsqueda de los principios en Aristóteles

«[T]oda ciencia discursiva, o que participe en alguna medida del pensar discursivo <*dianoía*>, se ocupa de causas y principios <*aitías kai archás*> más exactos y sencillos» (*Met.*, VI 1, 1025 b6s.)

A) No es posible una doctrina unitaria de los principios, a partir de la cual fuera posible deducir la totalidad de las cosas

«Pues al ser esta investigación —me refiero a la investigación en torno a la entidad <*ousía*> y la esencia <*tì estin*>— común también a otros muchos tratados, cabría pensar que existe un método único para todos y cada uno de aquellos objetos cuya entidad queremos conocer, como ocurre con la demostración en el caso de los accidentes propios; de manera que resultaría necesario investigar semejante método. Si, por el contrario, no existe un método único y común en torno a la esencia, entonces el empeño se hace más difícil todavía, puesto que será necesario determinar cuál es el modo de proceder adecuado para cada caso. [...] [Y] es que los principios son distintos cuando son distintos los objetos, como ocurre con los números y las superficies» (*De anima*, I 1, 402 a 13-19 y 22-23).

«¿Cómo, por otra parte, podría uno aprender los elementos de todas las cosas? Es evidente, desde luego, que no cabe poseer conocimiento previo. Y es que, así como el que está por aprender geometría puede que conozca de antemano otras cosas, pero no sabe previamente nada de lo que trata tal ciencia, es decir, lo que él mismo va a aprender, así ocurre también con el resto <de las ciencias>; de modo que si existe una ciencia que trate acerca de todo, tal como algunos afirman, quien se disponga a aprenderla no podrá saber previamente nada en absoluto. Y, sin embargo, todo aprendizaje tiene lugar por medio de lo que se sabe de antemano total o parcialmente, tanto aquel que procede por demostración como el que procede por definiciones (los elementos de la demostración hay que conocerlos previamente y han de ser evidentes), e igualmente también el que procede por inducción. Y si, por el contrario, resultara que tal conocimiento es innato, sería sorprendente que estuviéramos en posesión de la más excelsa de las ciencias sin darnos cuenta de ello» (*Met.*, I 9, 992 b24-993 a2).

«[S]olemos opinar que el sabio sabe todas las cosas en la medida de lo posible, sin tener, desde luego, ciencia de cada una de ellas en particular. Además, consideramos sabio a aquel que es capaz de tener conocimiento de las cosas difíciles, las que no son fáciles de conocer para el hombre (en efecto, el conocimiento sensible es común a todos y, por tanto, es fácil y nada tiene de sabiduría). [...] [E]l saberlo todo ha de darse necesariamente en quien posee en grado sumo la ciencia universal (éste, en efecto, conoce en cierto modo todas las cosas). Y, sin duda, lo universal en grado sumo es también lo más difícil de conocer para los hombres (pues se encuentra máximamente alejado de las sensaciones)» (*Met.*, I 2, 982 a 7-11; 21-24).

«No se ha de intentar comprender en función de cuántas cosas son refutados los que lo son, sin el conocimiento de todas las cosas que existen. Ahora bien, esto no es propio de una sola técnica: pues los conocimientos son, sin duda, infinitos; con que es evidente que también lo son las demostraciones» (*Refut. sof.*, 9, 170 a 20-24).

«[N]o es posible demostrar los principios propios de cada cosa; en efecto, aquéllos serían los principios de todas las cosas, y la ciencia de ellos sería la más importante de todas. En efecto, se sabe mejor lo que se conoce a partir de las causas superiores: pues se conoce a partir de los

<principios> superiores cuando se conoce a partir de causas incausadas. De modo que, si se conoce mejor y de manera más perfecta, también la ciencia correspondiente será la mejor y más perfecta» (*Anal. post.*, I 9, 76 a16-23).

No todo puede ser demostrado, condición de posibilidad de la demostración misma

«Así, pues, como hay que saber las cosas primeras, les parece a algunos que no existe ciencia, y a otros que sí, pero que de todo hay demostración: ninguna de las cuales cosas es verdadera ni necesaria. En efecto, los que suponen que no es posible saber en absoluto sostienen que se retrocede hasta lo infinito, diciendo correctamente que no se saben las cosas posteriores mediante las anteriores si no hay unas primeras respecto a éstas: pues es imposible recorrer lo infinito. Y si se sabe y hay principios, éstos son incognoscibles si de ellos no hay demostración, la cual dicen que es precisamente el único saber; ahora bien, si no es posible conocer las cosas primeras, tampoco es posible saber simplemente ni de manera fundamental las que <se desprenden> de éstas, sino a partir de una hipótesis: que existan aquellas cosas primeras. Los otros están de acuerdo en que <es posible> saber: en efecto, <dicen> que sólo lo es por demostración; pero que nada impide que haya demostración de todo: pues es admisible que se produzca la demostración en círculo y la recíproca.

Pero nosotros decimos que no toda ciencia es demostrativa, sino que la de las cosas inmediatas es indemostrable [...]. De este modo, pues, decimos <que son> estas cosas, y que no sólo hay ciencia, sino también algún principio de la ciencia, por el que conocemos los términos. Y está claro que es imposible demostrar sin más en círculo, ya que es preciso que la demostración se base en cosas anteriores y más conocidas; en efecto, es imposible que las mismas cosas sean a la vez anteriores y posteriores a las mismas cosas, a no ser del otro modo, v.g.: las unas respecto a nosotros y las otras sin más, modo en el que hace conocida <una cosa> la comprobación» (*Anal. post.*, I 3, 72 b5-27).

La relación entre principios y cosas no puede pensarse como una relación entre cosas

«[A]l pretender explicar la sustancia de los fenómenos, venimos a afirmar que existen otras sustancias distintas: ahora bien, respecto de cómo éstas son entidades de aquéllos, proferimos palabras carentes de significado, ya que, como dijimos antes, “participar” [*metéchein*] no es nada» (*Met.*, I 9, 992 a 26-28).

«[N]i éstos hacen otra cosa que hombres eternos, ni aquellos otras Formas que realidades sensibles eternas» (*Met.*, III 2, 997 b11s.).

La ciencia de la naturaleza debe preguntar por los principios

«Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos —ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos—, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios» (*Física*, I 1, 184 a10-17).

«Hay que intentar también dominar aquellas cosas en las que los razonamientos inciden más veces. En efecto, así como en geometría es de utilidad, antes de empezar, ejercitarse en lo referente a los elementos, y, en aritmética, el conocer al dedillo los números capitales, importa mucho para conocer también el resultado de la multiplicación de otros números, así también en las argumentaciones es de utilidad estar a la mano con los principios, y conocer de memoria las proposiciones» (*Top.*, VIII 14, 163 b22-27).

El principio siempre es principio de algo

«Porque si sólo hay un ente, y es uno de la manera mencionada [si el ser es uno y sólo uno], entonces ya no hay un principio, puesto que todo principio es tal si es principio de uno o de muchos entes [*tinòs è tinôn*]» (*Física*, I 2, 185 a 3-5).

A partir de los principios conocemos algo distinto de ellos mismos

«Primeramente, pues, hay que considerar en qué cosas consiste el método. Si pudiéramos hacernos cargo de a cuántas y cuáles cosas se refieren y de qué constan los enunciados, así como el modo de disponer sin restricción de ellas, cumpliríamos adecuadamente el programa establecido» (*Top.*, I 4, 101 b11ss.).

«Pues los principios son de dos clases: aquellos a partir de los cuales <se demuestra> y aquello sobre lo que <se demuestra>; así, pues, los primeros son comunes, los segundos, en cambio, son exclusivos, v.g.: el número, la magnitud» (*Anal. post.*, I 32, 88 b27-29).

«En efecto, son tres los <elementos que se dan> en las demostraciones: uno, lo que se demuestra, la conclusión (esto es lo que se da, en sí, en algún género); otro, las estimaciones (hay estimaciones a partir de las cuales <se demuestra>); el tercero, el género, el sujeto del cual la demostración indica las afecciones y los accidentes en sí» (*Anal. post.*, I 7, 75 a39-75 b2).

«En efecto, toda ciencia demostrativa gira en torno a tres cosas, a saber, todo aquello cuyo existir establece (y esto es el género del que la ciencia estudia las afecciones en sí), y las cuestiones comunes llamadas estimaciones, a partir de las cuales, como cuestiones primeras, se demuestra, y lo tercero, las afecciones, de las que se da por supuesto qué significa cada una» (*Anal. post.*, I 10, 76 b12-16).

«Y si corresponde a la ciencia considerar solamente los primeros principios de la entidad, o también ha de ocuparse de los principios de la sustancia, o también ha de ocuparse de los principios a partir de los cuales todos hacen las demostraciones como, por ejemplo, si es posible o no afirmar y negar a la vez una y la misma cosa, y los otros principios de este tipo» (*Met.* III 1, 995 b6-10).

«Además, son las definiciones los principios de las demostraciones, de los que ya se ha demostrado antes que no habrá demostraciones: o bien los principios serán demostrables y habrá también principios de los principios, y eso seguirá hasta el infinito, o bien las cuestiones primeras serán definiciones indemostrables» (*Anal. post.*, II 3, 90 b25-28).

«De algunas cosas hay una causa distinta de ellas, de otras no. De modo que está claro que también de los *qué es* unos son inmediatos y principios, cuyo ser y cuyo *qué es* hay que dar por supuesto o poner de manifiesto de otro modo (que es lo que hace precisamente el aritmético: en efecto, da por supuesto qué es la unidad, y también que existe); en cambio, de las cosas que tienen un medio y de cuya entidad es causa una cosa distinta, es posible indicar el *qué es* a través de la demostración, sin demostrarlo <directamente>» (*Anal. post.* II 9, 93 b21-28).

El conocimiento de los principios no puede ser inmediatamente intuitivo

«[S]on *verdaderas y primordiales* las cosas que tienen credibilidad, no por otras, sino por sí mismas <*di' hautón*> (en efecto, en los principios de las ciencias no hay que buscar ulteriormente el porqué <*tò dià ti*>, sino que cada principio ha de ser digno de crédito en sí mismo <*autèn kath'heautén*>); en cambio, son cosas *plausibles* [*éndoxa*] las que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre éstos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados» (*Top.*, I 1, 100 b19-23).

«A continuación, se podría decir para cuántas y cuáles cosas es útil este estudio. Y lo es para tres cosas: para ejercitarse, para las conversaciones y para los conocimientos en filosofía. [...]

[P]ara los conocimientos en filosofía, porque, pudiendo desarrollar una dificultad [*aporía*] en ambos sentidos, discerniremos más fácilmente lo verdadero y lo falso en cada cosa. Pero es que además es útil para las cuestiones primordiales propias de cada conocimiento. En efecto, a partir de lo exclusivo [*oikeíon*] de los principios internos al conocimiento en cuestión, es imposible decir nada sobre ellos mismos, puesto que los principios son primeros con respecto a todas las cosas, y por ello es necesario discurrir en torno a ellos a través de las cosas plausibles [*perì éndoxon*] concernientes a cada uno de ellos. Ahora bien, esto es propio de la dialéctica: en efecto, al ser adecuada para examinar <cualquier cosa>, abre camino a los principios de todos los métodos» (*Top.*, I 2, 101 a25-27 y 33-101 b4).

«[Y] el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias que se desprenden de una y otra hipótesis no es un instrumento de poca monta para el conocimiento y para la sabiduría filosófica: pues sólo resta elegir correctamente una de las dos cosas» (*Top.*, VIII 14, 163 b9-12).

«Pero ellos [los que tratan de los fenómenos], por el apego a esas <opiniones>, parecen hacer lo mismo que los que defienden las tesis en las disputas <dialécticas>: en efecto, sostienen cualquier conclusión, considerando estar en posesión de principios verdaderos, como si algunos <principios> no hubiera que juzgarlos a partir de lo que de ellos se deriva, y especialmente de su resultado final» (*De coelo*, III 7, 306 a 13ss.).

«[L]as más exactas de las ciencias son las que versan mayormente sobre los primeros principios: en efecto, las que parten de menos <principios> son más exactas que las denominadas “adicionadoras”, por ejemplo, la aritmética que la geometría» (*Met.*, I 2, 982 a25-28).

«En efecto, supóngase que, manteniéndose idénticas las demás cosas, es mejor aquella demostración que parte de menos postulados, o hipótesis, o proposiciones. Pues, si <todas las proposiciones son> igualmente conocidas, a través de éstas últimas se dará el conocer más rápido: y eso es preferible» (*Anal. post.*, I 25, 85 b33-36).

«Y llamo *universal* a lo que se da en cada uno en sí y en cuanto tal. Por tanto, es evidente que todos los universales se dan por necesidad en las cosas. *En sí* y *en cuanto tal* son lo mismo, v.g.: el punto y lo recto se dan en la línea en sí misma (en efecto, se dan en ella en cuanto línea), y también los dos rectos en el triángulo en cuanto triángulo (en efecto, el triángulo es en sí mismo equivalente a dos rectos)» (*Anal. post.*, I 4, 73 b27-33).

El uso legítimo de los principios

«Y con razón, pues, es necesario que los principios no provengan unos de otros, ni de otras cosas, sino que de ellos provengan todas las cosas» (*Física*, I 5, 188 a27-28).

«Anaxágoras, desde luego, echa mano del entendimiento como de un artificio teatral para la cosmogénesis, y cuando no sabe contestar por qué causa sucede <algo> necesariamente, en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye la causalidad de lo que se produce a cualquier otra cosa antes que al entendimiento. Ciertamente Empédocles se sirve de las causas más que aquél, pero, sin embargo, ni lo hace suficientemente ni encuentra los efectos correspondientes a ellas. [...] [A] diferencia de quienes le precedieron, Empédocles fue el primero en introducir una división en esta causa, no poniendo un único principio del movimiento, sino dos distintos y contrarios y, además fue el primero en afirmar que son cuatro los elementos que se dicen tales en el sentido de “materia”. (Ciertamente no se sirve de ellos como efectivamente cuatro, sino como si fueran solamente dos: el fuego por sí mismo de una parte, y de otra parte, la tierra, el aire y el agua, opuestos a aquél y como una única naturaleza)» (*Met.*, I 4, 985 a17-23 y 985 a29-985 b1).

«Cuantos proponen que el todo es uno y una cierta naturaleza única entendida como materia, corporal ella y dotada de magnitud, es evidente que cometen múltiples errores. [Y] además

de estas razones, por proponer alegremente como principio cualquiera de los cuerpos simples, a excepción de la tierra, sin pararse a considerar cómo harán posible la generación recíproca de estos cuerpos, quiero decir, el fuego, el agua, la tierra y el aire» (*Met.*, I 8, 998 b21-23 y b29-33).

«Y, ciertamente, todos se sirven de ellos [de los axiomas]: como que son principios de lo que es, en tanto que algo es, y cada género particular es algo que es; no obstante, se sirven de ellos hasta donde les resulta suficiente, es decir, hasta donde se extiende el género acerca del cual llevan a cabo sus demostraciones» (*Met.*, IV 3, 1005 a23-26).

«Creemos que sabemos una cosa sin más, pero no del modo sofístico, accidental, cuando creemos conocer la causa por la que es la cosa, que es la causa de aquella cosa y que no cabe que sea de otra manera» (*Anal. post.*, I 2, 71 b9-11).

«[C]omoquiera que unas cosas es natural que se conozcan por sí mismas, y otras, a través de otras distintas (en efecto, los principios <se conocen> por sí mismos, las cosas subordinadas a los principios, a través de otras), cuando uno intenta demostrar por sí mismo lo que no es conocido por sí mismo, entonces se postula lo del principio» (*Anal. pr.*, II 16, 64 b34-38).

B) No hay “deducción lógica” de los principios, sino reflexión acerca de las estructuras últimas requeridas para dar razón del “llegar a ser” de los entes.

«Es natural que se proceda desde aquello que es más cognoscible y claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros y lo cognoscible en sentido absoluto no son lo mismo» (*Física*, I 1, 184 a 16-18).

«Toda doctrina y todo aprendizaje, que estén fundados en el pensamiento discursivo, se despliegan a partir de un conocimiento preexistente» (*Anal. post.*, I 1, 171 a 1ss.).

La doctrina aristotélica de “lo más claro y cognoscible en sí” como la respuesta al “argós lógos” de los sofistas y a la doctrina platónica de la anámnesis.

«[L]legamos a ampliar el conocimiento partiendo [...] de elementos anteriores y más cognoscibles, como ocurre en las demostraciones (tales son, de hecho, las condiciones de toda enseñanza y de todo aprendizaje). [...] Así, es más conocido sin más lo anterior respecto a lo posterior, v.g.: el punto lo es más que la línea, la línea más que el plano y el plano más que el sólido, como también la unidad más que el número: pues es anterior y principio de todo número. De manera semejante también la letra más que la sílaba. En cambio, para nosotros, ocurre a veces a la inversa; pues el sólido cae en mayor medida bajo la sensación, y el plano más que la línea, y la línea más que el punto. Pues la mayoría conoce las cosas en este orden de prioridad: en efecto, aprenderlas así es propio de un pensamiento cualquiera; aprenderlas de aquella otra manera, en cambio, es propio de un pensamiento riguroso y excepcional» (*Top.*, VI 4, 141 a 28ss. y 141 b5-14).

«[A]demás es causa lo que viene en primer lugar más que aquello que viene después, y eliminado uno se elimina también aquello que debe su ser a aquél: eliminados los números se eliminan las líneas, eliminadas las líneas se eliminan las superficies, eliminadas las superficies se eliminan los sólidos, y eliminados los elementos (las letras) se eliminan también las denominadas letras» (*Protréptico*, fr. 5).

«Además se dice que son anteriores *las propiedades de las cosas que, a su vez, son anteriores*, por ejemplo, la rectitud es anterior a la lisura, dado que la primera es una propiedad de la recta por sí misma, mientras que la segunda lo es de la superficie» (*Met.*, V 11, 1018 b38ss.).

«[P]ara los mismos individuos, unas veces son más conocidas unas cosas, otras veces otras; al principio, las cosas sensibles; luego, al hacerse uno más riguroso, al revés; de modo que, según los que declaran que la definición se ha de dar mediante las cosas más conocidas para cada uno, ni siquiera habría de dar siempre la misma definición para el mismo individuo. Así, pues, es evidente que no hay que definir mediante tales cosas, sino mediante las más conocidas sin más: pues sólo así la definición llegará a ser siempre una y la misma» (*Top.*, VI 4, 142 a2ss.).

«El estudio acerca de la Verdad es difícil en un cierto sentido, y en cierto sentido, fácil. [...] Y posiblemente, puesto que la dificultad es de dos tipos, la causa de ésta no está en las cosas, sino en nosotros mismos. En efecto, como los ojos del murciélago respecto de la luz del día, así se comporta el entendimiento de nuestra alma respecto de las cosas que, por naturaleza, son las más evidentes de todas» (*Met.*, II 1, 993 b1 y b8-11).

«[A]demás los hombres tienden por naturaleza de un modo suficiente a la verdad y la mayor parte de las veces la alcanzan. De modo que estar en disposición de discernir sobre lo *plausible* es propio de quien está en la misma disposición con respecto a la *verdad*» (*Ret.*, I 1, 1355 a 16-18).

La aporética como ilustración de un camino que va desde lo que es más cognoscible para nosotros a lo cognoscible en sentido absoluto.

«Con vistas a la ciencia que andamos buscando es necesario que vayamos, primeramente, a aquellas cuestiones en cuyo carácter aporético conviene situarse en primer lugar. Se trata de aquellas <cuestiones> acerca de las cuales algunos han pensado de manera distinta y, aparte de éstas, si alguna otra resulta que fue pasada por alto. Ahora bien, detenerse minuciosamente en una aporía es útil para el que quiere encontrarle una salida adecuada. En efecto, la salida adecuada ulterior no es sino la solución de lo previamente aporético. Por lo demás, quien no conoce el nudo no es posible que lo desate, pero la situación aporética de la mente pone de manifiesto lo problemático de la cosa. Y es que, en la medida en que se halla en una situación aporética, le ocurre lo mismo que a los que están atados: en ambos casos es imposible continuar hacia adelante. Por eso conviene considerar primero todas las dificultades, por las razones aducidas, y también porque los que buscan sin haberse detenido antes en las aporías se parecen a los que ignoran adónde tienen que ir, y además <ignoran>, incluso, si han encontrado o no lo que buscaban. Para éste no está claro el final, pero sí que lo está para el que previamente se ha detenido en la aporía. Además, quien ha oído todas las razones contrapuestas, como en un litigio, estará en mejores condiciones para juzgar» (*Met.*, III 1, 995 a25-995 b3).

La admiración o maravilla.

«[L]os hombres comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primer momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe. [...] Así pues, si filosofaron por huir de la ignorancia, es obvio que perseguían el saber por afán de conocimiento y no por utilidad alguna» (*Met.*, I 2, 982 b12-21).

«La posesión de esta ciencia ha de cambiarnos, en cierto sentido, a la actitud contraria <de la que corresponde> al estado inicial de las investigaciones. Y es que, como decíamos, todos comienzan maravillándose de que las cosas sucedan como suceden: así ocurre, por ejemplo, en relación con los autómatas de los teatros de marionetas [eso les pasa a los que no han visto la causa], o en relación con las revoluciones del sol, o con la inconmensurabilidad de la diagonal (a todos, en efecto, maravilla [a los que no han visto la causa] que algo no pueda medirse ni con la más pequeña de las medidas). Es preciso, sin embargo, que se imponga la actitud contraria y que es la mejor, según el refrán, como ocurre incluso en estos casos, una vez que se ha aprendido: nada,

desde luego, maravillaría tanto a un geómetra como que la diagonal resultara conmensurable» (*Met.*, I 2, 983 a12-20).

La pre-comprensión y la diferenciación de sus constituyentes.

«Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; sólo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto <*kathólou*> a sus constituyentes particulares; porque un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo, ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes» (*Fis.*, I 1, 184 a22-26).

«[A]lgunas sustancias son unánimemente admitidas como reales por todos [...], son, en efecto, consideradas por todos como sustancias las naturales» (*Met.*, VIII 1, 1042 a6ss).

«En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Esta claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción, pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal» (*Anal. post.*, II 19, 100 a16-100 b5).

«Esto mismo ocurre en cierto modo con los nombres respecto de su definición, pues un hombre significa un todo sin distinción de partes, como por ejemplo “círculo”, mientras que su definición lo analiza en sus partes constitutivas. También los niños comienzan llamando “padre” a todos los hombres, y “madre” a todas las mujeres; sólo después distinguen quién es cada cual» (*Fis.*, I 1, 184 b1-14).

«Ahora bien, quien define debe sustituir a los nombres del objeto, en la medida en que sea posible a todos, o, por el contrario, a la mayor parte, su discurso definitorio» (*Top.*, VI 11, 149 a 1s.).

«Por eso también la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general <*tà kathólou*>, y la historia, lo particular <*tà kat'hékaston*>» (*Poet.*, 1451 b5ss.).

«Éstas son, en resumidas cuentas, las especies de razonamiento. Hablando en general <*kathólou*>, éstas son todas las distinciones que podemos hacer acerca de todas las cosas mencionadas y las que se mencionarán, pues no nos proponemos dar una explicación exhaustiva de ninguna de ellas, por cuanto, al contrario, queremos discurrir en torno a ellas sumariamente, al estimar que es más que suficiente, de acuerdo con el método preestablecido, poder reconocer, de alguna manera, cada una de ellas» (*Top.*, I 1, 101 a 19ss.).

«Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general antes de describirlo detalladamente. Parece incluso, que cualquiera podría continuar y articular completamente lo que está bien bosquejado, y que el tiempo es en estas cosas buen inventor o colaborador» (*EN*, I 7, 1098 a 21).

«En cuanto a nosotros, hablemos ahora, en primer lugar, de la generación <*gígnesthai*> en general, pues es conforme a la naturaleza hablar primero de lo que es común y examinar después o que es particular» (*Fis.*, I 7, 189 b30-31).

«Es claro, entonces, por todo esto y por el hecho de que estas nociones son comunes y universales [tiempo, vacío, lugar, movimiento y continuo: estructuras ligadas a la experiencia de todo ente natural; N.S.M.] a todas las cosas de que se ocupa nuestro estudio, que tenemos que examinar cuanto se refiere a cada una de ellas, pues el estudio de lo particular es posterior al de lo común» (*Fis.*, III 1, 200 b22-25).

C) La comprobación [*epagagé*] de los principios como respuesta aristotélica a la tesis parmenídea según la cual “lo mismo es lo que puede pensarse y lo que puede ser” y a la anámnesis platónica.

«<Es> criticable el argumento del *Menón*, de que el aprendizaje es reminiscencia. En efecto, en modo alguno ocurre que se conozca de antemano lo singular, sino que el conocimiento de las cosas particulares se adquiere a la vez que <se realiza> la comprobación <*epagagé*>, como si se reconocieran <las cosas>» (*Anal. pr.*, II 21, 67 a21-24).

«Hay que decir seguramente que, antes de hacer una comprobación o de aceptar un razonamiento, se sabe ya en cierto sentido, y en otro sentido no. [...] Si no, surgiría la dificultad <plantada> en el *Menón*: en efecto, o no se aprenderá nada o se aprenderá lo que ya se sabe. [...] Pero nada impide (creo) que lo que se aprende sea posible, en cierta manera, saberlo y, en cierta manera, ignorarlo: pues lo absurdo no es que se sepa en cierta manera lo que se aprende, sino que se sepa que es así, v.g.: en el aspecto en que se aprende y del modo que se aprende» (*Anal. post.*, I 1, 71 a-71b)

«Puesto que aprendemos por comprobación <*epagagé*> o por demostración, y la demostración <parte> de las cuestiones universales, y la comprobación, de las cuestiones particulares, pero es imposible contemplar <*theorêsai*> los universales si no es a través de la comprobación (puesto que, incluso las cosas que se dicen procedentes de la abstracción, <sólo> será posible hacerlas cognoscibles mediante la comprobación de que en cada género se dan algunas y, si no existen separadas, <mediante la comprobación de> cada una en cuanto precisamente tal), ahora bien, es imposible comprobar sin tener la sensación. En efecto, la sensación lo es de los singulares: pues no cabe adquirir <directamente> ciencia de ellos; ni <cabe adquirirla> a partir de los universales sin comprobación, ni a través de la comprobación sin sensación» (*Anal. post.*, I 8, 81 a40-81 b9).

«Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser <apto al respecto>. Por consiguiente, es necesario poseer una facultad <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. [...] Así pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si de lo que es, <principio> de la ciencia.

Entonces, ni los modos de ser [propios del conocimiento de los principios] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso. Lo que se dijo ya bastante antes, pero no de manera clara, digámoslo de nuevo. En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal*

animal hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Esta claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por inducción, pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal» (*Anal. post.*, II 19, 99 b31-100 b5).

«Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento <*dianoetiké*> se producen a partir de un conocimiento preexistente. [...] El conocer previo necesario es de dos tipos: en efecto, para unas cosas es necesario presuponer que existen, para otras hay que entender qué es lo que se enuncia, para otras, ambas cosas; v.g.: respecto a que para cada cosa es verdadero el afirmar o el negar, <hay que conocer previamente> que existe <tal principio>, respecto al triángulo, que significa tal cosa, y respecto a la unidad, ambas cosas, qué significa y que existe; pues no <resulta> clara de la misma manera para nosotros cada una de estas cosas» (*Anal. post.*, I 1, 71 a12-17).

«Llamo principios, en cada género, a aquellos que no cabe demostrar que son. Se da, pues, por supuesto qué significan las cosas primeras y las derivadas de ellas; en cuanto al <hecho de> que son, los principios es necesario darlos por supuestos, y las demás cosas, demostrarlas; v.g.: qué es la unidad, y qué lo recto y el triángulo, y que la unidad y la magnitud existen, se ha de dar por supuesto, lo demás se ha de demostrar.

De los <principios> que se utilizan en las ciencias demostrativas, unos son propios de cada ciencia, y otros son comunes, aunque comunes por analogía, puesto que se puede utilizar sólo lo que está incluido en el género subordinado a la ciencia <en cuestión>; son <principios> propios, por ejemplo, el ser tal clase de línea y el ser recto; y comunes, por ejemplo: si se quitan <partes> iguales de cosas iguales, las que quedan son iguales. Y cada uno de estos es adecuado sólo en <su> género: en efecto, valdrá lo mismo aunque no se tome acerca de todo, sino sólo acerca de las magnitudes, y para el número en la aritmética.

Son también propias de una ciencia las cosas que <ésta> acepta como existentes y sobre las que estudia lo que se da en ellas en sí, v.g.: las unidades <respecto a> la aritmética, y <respecto a> la geometría, los puntos y las líneas. En efecto, se acepta que estas cosas son y son precisamente eso. En cambio, qué significa cada una de sus afecciones en sí, se da por supuesto, v.g.: <respecto a> la aritmética, qué es lo impar o lo par o el cuadrado o el cubo, <respecto a> la geometría, qué es lo irracional o el estar quebrado o el inclinarse; en cuanto <al hecho de> que son, se demuestra a través de las cuestiones comunes y a partir de las cosas ya demostradas. Y lo mismo la astronomía» (*Anal. post.*, I 10, 76 a31-76 b11).

«Las causas y los principios de cosas distintas son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, hablando universalmente y de modo analógico, son los mismos para todas las cosas. Cabe, en efecto, plantearse el problema de si son otros, o los mismos, los principios y elementos de las entidades y de las relaciones, e igualmente respecto de cada una de las categorías. [...] [S]eguramente el calor es a modo de forma de los cuerpos sensibles y el frío es, a su manera, la privación, mientras que la materia será aquello que, primeramente y por sí, en potencia lo uno y lo otro, y entidades serán estas cosas, así como las que proceden de éstas teniendo a éstas como principios, o si algo dotado de unidad se genera a partir del calor y el frío, por ejemplo, carne o hueso, ya que necesariamente lo generado ha de ser distinto de los principios.

Así pues, los elementos y principios de éstos son los mismos (si bien distintos para cosas distintas), pero no es posible decirlo respecto de todas las cosas así, sin más, sino analógicamente, como quien dice que hay tres principios: forma, privación y materia. No obstante, cada uno de éstos es distinto para cada género: así, blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche» (*Met.*, XII 4, 1070 a30-1070 b21).

La comprobación en tanto que desocultamiento de lo universal que está presente en lo particular.

«[D]e los principios, unos se contemplan por inducción, otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversas maneras» (EN, I 7, 1098 b3s.).

«[Y] si eso es así en esta clase de cambio [el cambio por contradicción], así también lo será en los otros; pues lo que decimos para uno es también válido para los otros» (Fís., VI 5, 235 b17ss.).

«Pues el cognoscente en potencia no llega a conocer por un movimiento propio, sino por la presencia de alguna otra cosa, ya que al encontrarse con lo particular lo conoce porque de algún modo lo universal está presente en lo particular» (Fís., VII 3, 24 b5ss.).

La comprobación y la exposición didáctica: de una multiplicidad de elementos desarticulados a la universalidad.

«En efecto, una vez presentados muchos casos, ya sea que la determinación parezca pertenecer a todo objeto, ya sea que no parezca pertenecer a ninguno, es necesario pretender que el interlocutor admita universalmente la formulación, o que precise, exponiendo una objeción, de qué objeto no se puede decir de este modo» (Tóp., III 6, 120 a 35ss.).

«Y toda enseñanza parte de lo ya conocido, como decimos también en los Analíticos, unas veces por inducción y otras por silogismo. La inducción es principio incluso de lo universal, mientras que el silogismo parte de lo universal. Hay, por consiguiente, principios de los que parte el silogismo que no se alcanzan mediante el silogismo; luego se obtienen por inducción. Por tanto, la ciencia es una disposición demostrativa, con todas las demás determinaciones que añadimos a ésta en los Analíticos; en efecto, cuando uno tiene de alguna manera seguridad sobre algo y le son conocidos sus principios, sabe científicamente, porque si no los conoce mejor que la conclusión, tendrá ciencia sólo por accidente» (EN, VI 3, 1139 b27-36).

**LA COMPROBACIÓN INDUCCIÓN [EPAGOGÉ] —EN TANTO QUE EXAMEN DE LO
UNIVERSAL NO DESCONECTADO DE LO PARTICULAR— COMO ALTERNATIVA A LA
ANÁMNESIS PLATÓNICA.**

a) La experiencia de una dualidad de aspectos en el conocimiento.

«A quienes la afirman, la doctrina de las Ideas se les ocurrió porque estaban convencidos de los razonamientos de Heráclito acerca de la verdad: que todas las cosas sensibles están en perpetuo fluir y, por tanto, si ha de haber ciencia y conocimiento de algo, tendrá que haber otras naturalezas permanentes aparte de las sensibles, ya que no hay ciencia de las cosas que fluyen.

Sócrates, por su parte, se ocupaba en estudiar las virtudes éticas y trataba, el primero, de definir las universalmente. En efecto, de los físicos, solamente Demócrito tocó esto en muy pequeña medida y definió de algún modo lo caliente y lo frío. Los Pitagóricos, a su vez, se habían ocupado antes en definir unas pocas cosas reduciendo sus nociones a los números, por ejemplo, qué es Ocasión Favorable, o Justicia, o Unión. Aquél, sin embargo, pretendía con razón encontrar el *qué es*, pues pretendía razonar por silogismos y el *qué es* constituye el punto de partida de los silogismos. Pues la dialéctica no era entonces lo suficientemente vigorosa como para ser capaz de investigar los contrarios aparte de *qué es*, y si la misma ciencia se ocupa de los contrarios. Dos son, pues, las cosas que cabe atribuir en justicia a Sócrates: los razonamientos inductivos [*hoi epitaktikoi logoi*] y las definiciones universales [*tò horízesthai kathólon*]. Y ambas están, ciertamente, en el principio de la ciencia.

Sócrates, sin embargo, no separaba los universales ni las definiciones. Pero otros los separaron denominándolos «Ideas de las cosas que son», con lo cual vino a ocurrirles, en virtud del mismo razonamiento, que hay Ideas de todas las cosas que se dicen universalmente; como si alguien, queriendo contar, pensara que no podía hacerlo por ser pocas las cosas y, sin embargo, las contara tras haber hecho aumentar su número, y es que, en suma, las Formas son más numerosas que las realidades singulares sensibles cuyas causas buscaban y que tomaban como punto de partida para llegar allá. Efectivamente, para cada individuo hay algo que se denomina del mismo modo y que existe separado de las entidades, y de los demás tipos de realidad hay «lo uno que abarca a muchos», tanto para cosas de acá como para las eternas» (*Metafísica*, XIII 4, 1078 b12-1079 a4).

«Pues saber de todo triángulo que tiene dos rectos no es <un conocimiento> simple, sino que, por una parte <consiste> en tener el conocimiento universal y, por otra, el singular. Así, pues, en cuanto a lo universal, se sabe de C que <equivale a> dos rectos, pero en cuanto a lo singular no se sabe, de modo que no se sostendrán las <proposiciones> contrarias [no se incurre en contradicción por afirmar ambos estados]. De manera semejante <es> criticable el argumento del *Menón*, de que el aprendizaje es reminiscencia. En efecto, en modo alguno ocurre que se conozca de antemano lo singular, sino que el conocimiento de las cosas particulares se adquiere a la vez que <se realiza> la comprobación, como si se reconocieran <las cosas>. Pues algunas cosas las sabemos directamente, v.g.: que <consta> de dos rectos, si sabemos que es triángulo» (*Analíticos primeros*, II 21, 67 a17-25).

«[Q]ue todo triángulo tiene ángulos equivalentes a dos rectos, se conoce previamente; en cambio, que esto que está dentro de un semicírculo es un triángulo, se conoce simultáneamente, al comprobarlo» (*Analíticos posteriores*, I 1, 71 a19-23).

«Una comprobación [...] es el camino desde las cosas singulares [lo que da que pensar] hasta lo universal; v.g.: si el más eficaz piloto es el versado en su oficio, así como el cochero, también en general el versado es el mejor en cada cosa. La comprobación es un argumento más convincente [*pithanóteron*] y claro [*saphésteron*], más accesible a la sensación [*katà tèn aisthēsín gnorimóteron*] y común a la mayoría [*tois pollois koinón*], mientras que el razonamiento es más fuerte [*biastikióteron*] y más efectivo frente a los contradictores [*pròs tous antilogikous enargésteron*]» (*Tópicos*, I 12, 105 a14-19).

«[L]o de que toda ciencia es del universal, con lo cual es necesario que los principios de las cosas que son sean universales, sin ser sustancias separadas, constituye el problema más difícil de los que han sido mencionados. Lo dicho, no obstante, es verdadero en cierto sentido, si bien en otro sentido no es verdadero. La ciencia, en efecto, al igual que el saber, se da de dos modos: en potencia y en acto. Ciertamente, la potencia, al igual que la materia, por ser universal e indeterminada, es de lo universal e indeterminado [*kathólou kai aoríston*]. El acto, por el contrario, es determinado y de lo determinado [*enérgeia horísmen kai horisménou*], al ser *cierto esto* de *cierto esto* [*tòde ti oúsa toúde tinos*], si bien la vista ve accidentalmente el color en general, ya que este color que ve es color, así como esta A que estudia el gramático es A» (*Metafísica*, XIII 10, 1087 a10-20; cfr. *Anal. Post.*, I 18, 24 y B 19: compatibilidad de las tesis «la sensación es de los singulares» y «la sensación lo es de lo universal»).

«Acerca del silogismo y de la demostración, qué son cada uno de ellos y cómo surgen, es claro, y también lo es al mismo tiempo acerca de la ciencia demostrativa. Pues es la misma cosa. Pero acerca de los principios [*archón*], cómo llegan a ser conocidos y qué estado les hace ser conocidos, será manifestado una vez examinadas ciertas aporías.

Que es imposible conocer científicamente por demostración si no se conocen los principios primeros e inmediatos, ha sido dicho antes. Pero puede preguntarse, a propósito del conocimiento de los inmediatos, a la vez si es la misma o no la misma <que el conocimiento científico>, dicho de otra manera, si hay ciencia en ambos casos o si en un caso hay ciencia y, en el otro, otro género de conocimiento, y si los estados se adquieren por el hecho de que no están en nosotros o si están nosotros sin que lo advirtamos. Con seguridad, que poseamos esos estados es absurdo. Porque ocurre que nos serían ocultos los conocimientos más exactos que la demostración que poseemos. Pero si los adquirimos sin poseerlos con anterioridad, ¿cómo podríamos tomar conocimiento [*gnorízοimen*] y comprenderlos [*manthάνοimen*], si no es a partir de un conocimiento previo? Es, en efecto, imposible, como lo hemos dicho a propósito de la demostración. Es evidente, por tanto, que no es posible poseerlos <de nacimiento> y que no los adquieren quienes los desconocen y no tienen ningún modo de ser <apto al respecto>. Por consiguiente, es necesario poseer una facultad <de adquirirlos>, pero no de tal naturaleza que sea superior en exactitud a los mencionados <principios>. Ahora bien, parece que esto se da en todos los seres vivos. Pues tienen una facultad innata para distinguir, que se llama sentido; pero, estando el sentido <en todos>, en algunos animales se produce una persistencia de la sensación y en otros, no. Así, pues, todos aquellos en los que <esta persistencia> no se produce (en general o para aquellas cosas respecto de las cuales no se produce), no tienen ningún conocimiento fuera del sentir; en cambio, aquellos en los que se da <aquella persistencia> tienen aún, después de sentir, <la sensación> en el alma. Y al sobrevenir muchas <sensaciones> de ese tipo, surge ya una distinción [*diaphorá*], de modo que en algunos surge un concepto a partir de la persistencia de tales cosas, y en otros, no.

Así pues, del sentido surge la memoria, como estamos diciendo, y de la memoria repetida de lo mismo, la experiencia: pues los recuerdos múltiples en número son una única experiencia. De la experiencia o del universal todo que se ha remansado en el alma, <como> lo uno cabe la pluralidad, que, como uno, se halla idéntico en todas aquellas cosas, <surge el> principio del arte y de la ciencia, a saber: si se trata de la realización, <principio> del arte, si de lo que es, <principio> de la ciencia.

Entonces, ni los modos de ser [propios del conocimiento de los principios] son innatos como tales, ya definidos, ni proceden de otros modos de ser más conocidos, sino de la sensación, al igual que en una batalla, si se produce una desbandada, al detenerse uno se detiene otro, y después otro, hasta volver al <orden del> principio. Y el alma resulta ser de tal manera que es capaz de experimentar eso. Lo que se dijo ya bastante antes, pero no de manera clara, digámoslo de nuevo. En efecto, cuando se detiene en el alma alguna de las cosas indiferenciadas, <se da> por primera vez lo universal en el alma (pues, aun cuando se siente lo singular, la sensación lo es de lo universal, v.g.: de *hombre*, pero no del *hombre Calias*); entre estos <universales> se produce, a su vez, una nueva detención <en el alma> hasta que se detengan los indivisibles y los universales, v.g.: se detiene *tal animal* hasta que se detenga *animal*, y de igual modo <ocurre> con esto último. Esta claro, entonces, que nosotros, necesariamente, hemos de conocer por epagógē, pues así <es como> la sensación produce <en nosotros> lo universal.

Por otra parte, puesto que, de los modos de ser relativos al pensamiento por los que poseemos la verdad, unos no son siempre verdaderos y están expuestos a <incurrir en> lo falso,

v.g.: la opinión y el silogismo, mientras que la ciencia y la inteligencia [*noûs*] son siempre verdaderas, que ningún otro género de saber es más exacto que la inteligencia, que los principios son más conocidos que las demostraciones, y que toda ciencia va acompañada de discurso [*metà lógon*], no habrá ciencia de los principios; y, comoquiera que no cabe que haya nada más verdadero que la ciencia, excepto la inteligencia, habrá inteligencia de los principios, tanto a partir de estas consideraciones como <del hecho de> que el principio de la demostración no es la demostración, de modo que tampoco el de la ciencia es la ciencia. Si, pues, no poseemos ningún otro género <de conocimiento> verdadero aparte de la ciencia, la inteligencia será el principio de la ciencia. Y aquélla será el principio del principio, en tanto que ésta se comporta, en cada caso, de manera semejante respecto de cada cosa» (*Anal. post.*, II 19, 99 b15-100 b17).

«El uso aristotélico de la *epagogé* se funda, en efecto, sobre la idea central de que hay cosas que, por semejanza, «van juntas» (el alfabeto o los números son la imagen más llamativa), importando poco que su serie sea finita o infinita: lo importante es que se comporten de la misma manera, que obedezcan a la misma regla. Cuando Aristóteles dice que ser un número tiene como punto de partida ser una unidad (*Metafísica*, V 6, 1016 b17-18), aplica la concepción del número desarrollada en *Met.*, I, M y N, donde subraya que se obtiene un número tomando como punto de partida la unidad y añadiendo uno, de suerte que el resto de los números se obtiene volviendo a empezar desde el principio. Dada la regla, se tiene lo que define al género «número».

Interpretemos eso en términos de *epagogé*. El marco más propio para la utilización de esta última es [...] el del aprendizaje. Supongamos que se tratara de aprender a contar o de aprender lo que es un número. Lo decisivo aquí es hacer comprender concretamente «como funciona», poniendo de manifiesto de la mano de números concretos que de uno a otro hay algo que es cada vez la misma cosa y que se repite de manera semejante (el género es, precisamente, lo que dos cosas diferentes tienen en común). [...]

Los casos *particulares* son propiamente los números en los cuales se muestra la regla «añadir uno». Y poco importa, a nuestro entender, la cantidad de estos casos particulares: no depende más que de la rapidez del discípulo para descubrir una constancia oculta bajo una diversidad. En este caso la diversidad es la de los diferentes números y la constancia reside en la regla de su sucesión. Y poco importa, igualmente, que la serie de los números no tenga fin (el procedimiento no tiene nada que ver con la inducción completa), sea cual sea el número considerado, pues se sabe —toda vez que se ha *visto* el comportamiento del número, que se ha asimilado lo que es un número— que estará constituido por el que le precede al que se suma una unidad. Puede llamarse a eso una *generalización*, pero bajo la condición de entenderlo literalmente, es decir, como el paso al *género*, como la adquisición del *género* y la capacidad, derivada de aquella adquisición, para emplearlo —lo que tiene lugar *aplicándolo* a nuevos casos particulares, es decir, por lo que hace al caso, aplicando la misma regla a cada nuevo número. Sin embargo, si hubiese propiamente generalización, es decir, tránsito a *proposiciones* verdaderas universalmente, Aristóteles no opondría sin duda la *epagogé* al razonamiento deductivo [*lógos*], al silogismo [*sulllogismós*], a la demostración [*apódeixis*]. La generalidad de la *epagogé* es la de la aplicación «universal» (es decir, la aplicación a cada nuevo elemento del género) de la regla que define al género. En un sentido, se permanece siempre en el plano de los casos particulares: no se hace más que pasar de un caso particular a otro. No se trata efectivamente más que de lo particular. La noción de universalidad, o de totalidad, no interviene, en efecto, en el procedimiento en cuestión, como tal, es decir, a título propio y distinto o, si se prefiere, separadamente de los individuos. No aparece —ligada indisolublemente a ellos— más que bajo la forma de su serie, de su género (a saber, en nuestro ejemplo, el número). La universalidad, en el sentido aristotélico del término, no es el orden esencialmente cuantitativo (nada indica que el número de casos debe entrar en juego de manera forzosa en una *epagogé*). Aun siendo verdadero que un predicado *universal* es aquel que puede decirse «de *todo*», es suficiente con sustituir la noción de este «todo» por la de necesidad, para constatar, ante la indiferencia de una sustitución semejante en Aristóteles, que la totalidad en cuestión no tiene un significado fundamentalmente numérico. En la *epagogé* de Aristóteles siempre se puede poner el número de casos entre paréntesis. No es algo capital. Puede realizarse una *epagogé* que tenga valor «universal» con dos casos.

Ahí, es decir, en el hecho de que para Aristóteles un universal no sea un individuo y no sea, por tanto, «separable», se encuentra, nos parece, el punto esencial: Aristóteles ha visto en la *epagogé*, bajo la estricta condición de que se la practique desde una perspectiva socrática, un método que,

tratándose del universal, tiene el mérito incomparable —por contraste con el uso desviado de Platón, que concibe la abstracción como una separación— de no separar jamás al género del individuo» (F. Caujolle-Zaslowsky, «Interprétation du sens aristotélicien d'*epagogé*», in: DEVEREUX, D./PELLEGRIN, P. (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRS, 1990, pp. 384-386).

b) *Un nuevo comienzo para la dialéctica como ciencia suprema: la diseminación categorial de la Idea de Bien.*

«El bien, en efecto, se emplea en muchas acepciones, tan numerosas como las del ser. Así, tal y como ya se ha analizado en otras obras, la expresión «ser» [*tò ón*] significa sustancia, cualidad, cantidad, tiempo, y se encuentra, además, tanto en el hecho de ser movido como en el de mover; y el bien existe en cada una de estas categorías: en la sustancia, como entendimiento y dios; en la cualidad, como lo justo; en la cantidad, como la moderación; en el tiempo, como la oportunidad; en el movimiento, como maestro y discípulo. Y así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, así tampoco el bien, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien. Ni aun los bienes que se predicán de una sola categoría, por ejemplo, la oportunidad y la moderación, constituyen el objeto de una sola ciencia, sino que una ciencia estudia un género de oportunidad y moderación, y otra otro. Así, la oportunidad y la moderación en relación con el alimento son estudiadas por la medicina y la gimnasia; en relación con las acciones guerreras por la estrategia, y análogamente, con cualquier otra clase de acción, de manera que difícilmente puede ser objeto de una ciencia considerar el bien en sí» (*Ética a Eudemo*, I 8, 1217 b27-43).

«Además, puesto que la palabra «bien» se emplea en tanto sentidos como la palabra «ser» (pues se dice en la categoría de sustancia, como dios y el intelecto; en la cualidad, las virtudes; en la de cantidad, la justa medida; en la de relación, lo útil; en la de tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente), es claro que no podría haber una noción común universal y única; porque no podría ser usada en todas las categorías, sino sólo en una. Por otra parte, puesto que de las cosas que son según una sola idea hay una sola ciencia, también habría una ciencia de todos los bienes. Ahora, en cambio, hay muchas ciencias, incluso de los bienes que caen bajo una sola categoría; así, la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad, la medicina; y la de la justa medida, en el alimento es la medicina, y en los ejercicios físicos, la gimnasia [...].

Pero las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una Idea. Entonces, ¿en qué manera estas cosas son llamadas bienes? Porque no se parecen a las cosas que son homónimas por azar. Acaso por proceder de un solo bien o por tender todas al mismo fin, o más bien por analogía? Como la vista en el cuerpo, la inteligencia en el alma, y así sucesivamente. Pero acaso debemos dejar esto por ahora, porque una detallada investigación de esta cuestión sería más propio de otra disciplina filosófica» (*Ética a Nicómaco*, I 6, 1096 a24-37 y 1096 b23-32).

**LA CIENCIA DEL SER Y LA *OUSÍA*: DE LA UNIDAD DE LA FÍSICA AL
CARÁCTER TRANSGENÉRICO DE LA CONFORMACIÓN [*MORPHÉ*], DE
LA FORMA ESPECÍFICA [*EÍDOS*] Y DE LA ESENCIA [*TÓ TÍ ÊN EÎNAI*]**

Un comentario mínimo sobre *Fís.*, II 1: El estudio sistemático de la *phúsis* pone de manifiesto que este principio constituye un *programa de acción*¹, susceptible de ser analizado desde la perspectiva de lo que le ocurre a la *materia* y desde la determinación que dirige todo el proceso, la *forma*, que a su vez es el *fin* del mismo. Por ello, la naturaleza es tanto materia como forma, pues consiste tanto en el carácter receptivo de la primera como en el carácter conformador de la segunda. La posición de Aristóteles entra en polémica en este punto con la del sofista Antífonte, para quien la naturaleza o sustancia de las cosas naturales es «el constituyente primero» [*tò próton enupárchon*] en cada una de ellas, algo informe [*arrúthmiston*] en sí mismo» (193 a10-11), toda vez que esta acepción entiende por sustancia exclusivamente algo material, desprovisto de toda relación con forma alguna, planteamiento que sólo puede desembocar en la creencia con arreglo a la cual un elemento sería el fundamento último de la cosa analizada. Secundar este modo de pensar equivaldría a suponer que, dado que la cama tirada a la basura muestra en las ramitas que salen de sus brotes que *en el fondo* no dejó nunca de ser madera, también los gusanos que se apoderan del cadáver de Calias muestran que *en el fondo* Calias vivo nunca fue nada más que un conjunto de tejidos, músculos y huesos tan sabia como provisionalmente combinados, o que la estatua de Atenea en realidad no era desde el principio más que bronce, como se advierte cuando, echada a perder por el tiempo, se la devuelve al taller del escultor, como un bloque que quizás resulte aprovechable para transformarla esta vez en un busto de Sócrates. El sofista encuentra en la corrupción del ente natural o el desgaste del útil la risa irónica con que finalmente la anarquía y el caos —pues la madera que hay en la cama es lo propio de ella al estar liberada de toda determinación— se imponen a la prelación del orden, en lugar de reconocer en ellos un desenlace previsto por el proceso inteligible que es el movimiento natural o aquel iniciado por la técnica. En todos estos ejemplos, partiendo de la propuesta «materialista» de Antífonte, se identifica a la *phúsis* con un componente material estable o el más estable en la cosa, sin aclarar nada acerca del principio inmaterial —pues se trata de *lógos*, es decir, de *proporción* o *estructura*, de *forma*— que le proporciona un *límite*, y con ello un *sentido*, al movimiento en que consiste el ente natural o que produce el artefacto.

Por ello, puede decirse que la ciencia del ser de cuya existencia Aristóteles se muestra tan ufano al comienzo del libro IV de la *Metafísica* necesariamente debía ser *trans-genérica*, pues no tiene objeto propio o, si se prefiere, un solo objeto, sino que se ocupa del *ser-ente en general*, si entendemos por este todo fenómeno en que un *eídos* se incorpora a una materia transformándola en aquello que ya era por sí misma o actualizando las posibilidades que vislumbra en ella el artífice. Si bien lo natural constituye el ejemplo primero —es el caso prototípico de sustancia—, *el esquema de actualización en que consiste no tiene una validez meramente física*, sino que puede extenderse a la técnica y la política, y probablemente a la

¹ Tomamos esta expresión del análisis de la prof.^a Annick Jaulin en «Aristote. La Métaphysique», recogido en *La philosophie d'Aristote*, Paris, PUF, pp. 7-111. Vd. especialmente p. 51: «La forma es el principio del proceso; incoa un razonamiento recurrente: la forma es un programa de acción. De esta manera, la forma es la sustancia sin materia: tal es la definición de la quiddidad. [...] La forma no es antagonista del movimiento. Por el contrario, la forma, que es fin, es un protocolo de acción y exige la ejecución de movimientos intermedios para el cumplimiento del programa (la forma) en la materia (lo indeterminado): así, el arquitecto iniciará un proceso de construcción como medio por el que la casa podrá alcanzar su estado acabado; de la misma manera que el médico inicia un proceso de curación para alcanzar la salud. El proceso es el medio del fin: el movimiento es el medio de realización de la forma».

poética y la retórica. Es cierto que Aristóteles presenta el modo de ser de lo natural señalando que no debe confundirse este «principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente» (*Fís.*, II 1, 192 b21-23) con el caso de un médico que se cure a sí mismo, que parece actuar como lo hace la naturaleza en sus entes, pero no lo es menos que «la naturaleza se comport[a] como los que enseñan: éstos consideran que han alcanzado el fin cuando han exhibido al alumno actuando» (*Met.*, IX 8, 1050 a17-18). Tampoco debe olvidarse que con respecto a la naturaleza y el arte cabe decir que «cada una es por mor de [*héneka*] la otra» (199 a15), de manera que si el edificio fuera construido por la naturaleza su «brotar» seguiría los mismos pasos —el mismo razonamiento— seguido por el arquitecto y los obreros y, si el arte tomara a su cargo la «producción» de embriones humanos, lo haría siguiendo el mismo protocolo de la naturaleza. Ambos, naturaleza y arte, siendo objetivamente distintos, no lo son tanto *lógicamente*, ambos *comparten una misma concepción de la forma y el fin, para la que el movimiento no es el problema, sino la solución*. La matemática, sin embargo, queda muy lejos de todo esto, pues no conoce ni el tiempo ni el movimiento: el movimiento implicado en los pasos que demuestran el teorema de Pitágoras son necesarios con respecto a nosotros, pero no con respecto a la cosa misma. La matemática no entiende de actualizaciones, a no ser que llamemos actualización al hecho de pensar sus figuras y demostraciones (*Met.*, V 15 y IX, 9), por ello no da con la profundidad ontológica de las cosas que se generan y se corrompen.

Pero, ¿qué pueden tener en común el *eídos* llamado naturaleza con el *eídos* ‘mesa’ o con los *eíde* ‘trama poética’ o ‘máxima retórica’? Una respuesta posible es que todos ellos pueden reducirse a una estructura triádica (materia-forma-fin) que debe articular el movimiento que calificamos como ser de lo físico (el ser del hombre, del buey, pero también de la piedra y de la bonanza del mar) tanto como el ser del útil, de la tragedia o de la pasión. El movimiento con que la naturaleza manifiesta lo que es, amando el quedar oculta bajo los aspectos múltiples de la región óptica en que reina, expone, por decirlo casi hegelianamente, la «vida del *lógos*», a saber, el contenido más probable de la ciencia del ser. Es bien conocida la crítica, manifiestamente injusta, que Aristóteles dirige a las Formas y *eíde* en su acepción académica, pero quizá esa crítica se vuelva irónicamente contra Aristóteles, pues, aun aceptando que el *eídos* debe mostrar su eficacia causal en los entes físicos, no puede obviarse que quien pretende reducirlo a un componente material de la cosa —la madera y el hierro imprescindibles para fabricar el martillo, o a la suma de esas partes— no dará con la forma. No en vano, aunque no deba abandonarse el plano en que hay cosas de verdad para descubrir la forma, el filósofo no da con esta de la mano de un romo materialismo, sino cuando, un día, después de haber acumulado una experiencia suficiente acerca de los hombres, los bueyes o los martillos, se sienta a pensar en el principio responsable de que cada uno de ellos sean lo que son. Aristóteles nunca aceptaría llamar a ese proceso *anámnēsis*, sino más bien *epagogé*, a saber, aquel provechoso encaminamiento mediante el que quien pregunta por qué este conjunto de músculos y huesos es un hombre, a diferencia de una bestia de carga, y quien indaga por qué este conjunto de piedras, ladrillos y maderos es una casa se ven desplazados a un principio del que sólo tenemos noticia por el estar vivo del hombre, por las operaciones para las que está capacitado o el ser efectivamente habitable de la casa. En el brillo del ser-en-acto [*enérgeia*] Aristóteles reconoce el cumplimiento, siempre imperfecto e insuficiente si lo comparamos con la estabilidad del dios —*actividad de la inmovilidad* [*enérgeia akinesías*] (*EN*, VII 14)—, de la forma específica o conformación, un principio radicalmente emparentado con las determinaciones *tò kalón*, *tò díkaion* y *tò agathón* de los diálogos de Platón. Pero quien pretenda dar con algo así como su correlato físico y material, más allá de la declaración «esto es una casa de verdad» o «este hombre le ha sacado verdadero partido a la definición ‘animal racional’», advertirá finalmente que todos sus esfuerzos han sido en balde. La

sustancia no debe identificarse con un respecto óntico concreto del ente, sino con el sentido y orden con que se han combinado sus partes constituyentes por la sabia mano de la naturaleza o del arte. Más acá de la excepción ontológica que representa el dios (no ha sido generado, no ha de esforzarse por ponerse de acuerdo consigo mismo, siempre ha sido lo que es, aunque no afirme “yo soy el que soy”), los entes requieren del movimiento para mostrar lo que son capaces de ser, esto es, para satisfacer las condiciones contenidas en sus respectivas definiciones. Aunque el ser vivo divino esté emparentado con el tipo de principio que es cada *especie* —la *naturaleza* para los entes físicos, la *salud* para el médico o la *arquitectura* para el constructor, al fin y al cabo el único «primer motor inmóvil» que conocen los movimientos naturales y técnicos—, no es capaz de iluminar, no nos ayuda a comprender mejor lo que signifique *ser* allí donde *ser* comporta *brote* o *conformación*.

La célebre afirmación de *Met.*, IV 2, 1003 a33-34: «La expresión ser-ente [*tò ón*] se dice en muchos sentidos, pero **en relación con una sola cosa** [*pròs hén*] y **una sola naturaleza** [*mian tinà phúsin*]», suele entenderse como la dependencia del resto de categorías que no son la de «sustancia» con respecto a esta. Pero quizá sea más provechoso entender la «relación» formulada con esta expresión como una «unidad de sentido», de manera que la ciencia del ser sea una ciencia peculiar por no ocuparse de este o aquel ente determinado, sino más bien de los principios que hacen ser a cualquier ente, natural o artificial, en el que quepa reconoce consistencia y solidez, aunque esta consistencia y solidez no sean más que las de su uso. Por ello, este pasaje debe entenderse en compañía de los pasajes siguientes, en los que Aristóteles considera imprescindible una *ampliación metafórica* o *por analogía* de los términos «naturaleza» y «sustancia»:

Met., V 4, 1015 a3-12: «[A]l referirnos a cuantas cosas son o se generan por naturaleza, no decimos que poseen la naturaleza correspondiente hasta que no poseen ya la forma y la configuración [*tò éidos kai tén morphén*], aun cuando exista ya aquello de lo cual por naturaleza son o se generan. Y es que, ciertamente, el compuesto de lo uno y lo otro es «por naturaleza» —por ejemplo, los animales y sus partes—, mientras que «naturaleza» son la materia primera [*próte hulé*] (ésta se entiende de dos maneras, o primera respecto de la cosa, o primera en general: así y en el caso de las cosas de bronce, el bronce es primero respecto de ellas, pero en general lo sería el agua, suponiendo que todo lo que se derrite es agua) y también la sustancia, es decir, la forma [*tò éidos kai he ousía*]. Ésta es, a su vez, el fin de la generación [*tò télos tés genéseos*]. <6> A causa de esta <acepción>, y **por ampliación ya del significado** [*metaphorá*], y **en general** [*hólos*], **se llama naturaleza a toda sustancia**, puesto que la naturaleza es cierto tipo de sustancia».

Met., VIII 2, 1042 b8-1043 a13: «Puesto que la sustancia en el sentido de sujeto [*hos hypokeiméne*] y de materia [*hos hulé*] es unánimemente aceptada, y ésta es la que está en potencia, nos resta decir qué es la sustancia de las cosas sensibles entendida como acto. [...]

[P]arece que las diferencias son muchas [*pollai diaphorai*]: así, de algunas cosas se dice <que son esto o lo otro> por la composición [*sunthéseis*] de la materia, por ejemplo, las que resultan de una mezcla, como el aguamiel; otras, como un haz, porque se unen con ataduras; otras con cola, como un libro; otras con clavos, como un cofre, y otras con más de uno de estos tipos de unión. De otras <se dice que son esto o lo otro> por su posición, como el umbral y el dintel (éstos se diferencian, en efecto, por estar situados de cierto modo), otras por el tiempo, como la cena y el almuerzo, y otras, por el lugar, como los vientos. Otras, en fin, por las afecciones propias de lo sensible, como dureza y blandura, densidad y rareza, sequedad y

humedad, y las hay que difieren en algunas de estas cualidades y otras en todas. Y, en general, difieren por exceso y por defecto de ellas.

De esto se deduce con claridad que también ‘es’ se dice en otros tantos sentidos. En efecto, algo es umbral por estar puesto de tal modo [*tò boútōs autò keísthai*], y ‘ser’ significa en este caso «estar puesto de tal modo», y ‘ser hielo’ significa «estar condensado de tal modo». El ser [*tò eínai*] de algunas cosas se delimitará, incluso, por todas estas diferencias, porque las partes de la cosa están mezcladas, o bien fundidas, o bien atadas, o bien condensadas, o bien afectadas por otras diferencias, como ocurre con una mano o un pie. [...]

De esto se deduce con evidencia que, puesto que la sustancia es causa del ser de cada cosa [*he ousía aitia toú eínai hékastōn*] de estas cosas. Ciertamente, **ninguna de estas diferencias** —ni siquiera en unión con el sustrato— **es sustancia, pero no es menos cierto que son, en cada caso, lo análogo <de la sustancia>** [*tò análogos en hekástō*]: así como en las sustancias lo que se predica de la materia es el acto mismo, así también en las demás definiciones <las diferencias> lo son en mayor grado. Por ejemplo, para definir un umbral, diríamos que es un leño o una piedra colocados de tal modo [*hōdī*], y que una casa es un conjunto de ladrillos y maderas colocados de tal modo [*hōdī*] (o en algunos casos añadiríamos, además, aquello para lo cual), y que el hielo es agua solidificada o condensada de tal modo [*hōdī*]. Un acorde, a su vez, se definiría como tal mezcla de agudo y grave. Y del mismo modo en los demás casos.

De todo esto se deduce con evidencia que el acto [*enérgeia*] y la forma [*lógos*] son distintos cuando se trata de materias distintas».

Met., IX 6, 1048 a30-1048 b5: «Acto [*enérgeia*] es, pues, que el darse la cosa [*tò hupárchein tò prágma*], **pero no como decimos que se da en potencia** [*dunámei*]. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejecutando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte, <decimos que está> en acto. **Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción** [*epagoge*] **a partir de los casos particulares**, y no es preciso buscar una definición de todo [*pantós hóron*], sino que **a veces basta con captar la analogía en su conjunto** [*tò análogos sunorán*]: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro».

Met., XII 4, 1070 a30-32 y 1070 b16-21: «**Las causas y los principios de cosas distintas** son, a su vez, distintos en cierto sentido, pero en cierto sentido, **hablando universalmente y de modo analógico** [*kathólou lége tis kai kat’analogian*], **son los mismos** para todas las cosas [...]

Así, pues, **los elementos y principios de estos son los mismos** (si bien distintos para cosas distintas), pero no es posible decirlo respecto de todas las cosas sin más, sino **analógicamente** [*tò análogos de*], como quien dice que hay tres principios: forma [*eídos*], privación [*stéresis*] y materia [*húle*]. No obstante, cada uno de éstos es distinto para cada género: así, blanco, negro y superficie, para el color; luz, oscuridad y aire, de los cuales se generan el día y la noche».

Met., XII 5, 1071 a18-28: «Los principios inmediatos [*prōton archai*] de todas las cosas son el esto primero en acto [*tò energeia prōton todī*] y otra cosa que es en potencia [*állo ho*]

dunámez]. Por tanto, aquellos universales [*tà kathólou*] no existen, ya que el particular [*tò kath'hékaston*] es principio de los particulares [*tôn kath'hékaston*]. En efecto, el hombre [*ánthropos*] es principio del hombre en general [*anthrópou kathólou*], pero no existe ningún hombre tal, sino que Peleo lo es de Aquiles, y tu padre lo es de ti, y esta B en particular de este BA, si bien la B en general lo es de BA en general. Además, aunque las causas de las sustancias <lo sean de todas las cosas>, sin embargo, como ha quedado dicho, **las causas y los principios son distintos para cosas distintas que no pertenecen al mismo género** —colores, sonidos, sustancias, cualidad—, **a no ser analógicamente** [*tô análogos*]. **Y para las cosas de la misma especie son distintos**, pero no específicamente [*eídez*], sino que son distintos **individualmente** [*tôn kath'hékaston*]: tu materia, tu forma y lo que en tu caso produce el movimiento y los míos, si bien son los mismos universalmente hablando».

I.

La ousía y el movimiento. El principio bajo cuya acción las cosas proceden de algo y llegan a ser algo.

Met., VII 11, 1036 a25-32 y 1037 a21-35; Part. An., I 5. Las sustancias sensibles no pueden definirse sin tomar en consideración las partes materiales que las constituyen. El peligro de confundir al hombre de carne y hueso con el hombre del manual de anatomía o el representado por las bellas artes. El alcance de la expresión «forma inmanente» [*énulon eídos*]: la especie lógica inseparable de la materia que conforma.

Met., VII 7; cfr. Fís., I 6-8. Análisis de la generación como secuencia ordenada de pasos y gobernada por la forma específica.

Met., VII 8-9; XII 5, 1071 a18-28; Gen. y corrup., I 7, 324 n13-17; II 9, 335 b3-28. Los límites de la generación: ni la materia ni la forma se generan. La recurrencia específica de la forma [*eídos*] y la diversificación material de cada «esto primero en acto». La indivisibilidad de la forma específica [*átomon eídos*].

II.

La pregunta por la sustancia comporta la separación de cada cosa con respecto a sí misma: la definición y la restitución de la unidad. El tipo de causa que es la esencia.

Met., VII 15, 1039 b20-1040 a7; VII 17; VIII 2 y 6. Con independencia del carácter generado de las sustancias sensibles, en ellas hay algo [*tí*] que resulta ser «la causa primera de su ser», que no es elemento, sino *principio metafísico*.

Met., VIII 6, 1045 b7-22; Fís., II 1. Entre lo que es «cierto esto» en potencia y lo que es «cierto esto» en acto no hay algo así como una «participación», ni «ligadura», «coexistencia» o «composición», sino que *en cierto modo* la materia última y la forma son *uno y lo mismo*.

III.

Reformulación de los sentidos de la ousía en la Metafísica (con respecto a las denominaciones *sustancia primera* y *sustancia segunda* de Cat., 5)

Met., V 8, 1017 b10-27; cfr. VII 3, 1029 a27-29. ¿Qué se denomina sustancia? a) los *cuerpos simples*, «porque no se predicán de un sujeto»; b) la *causa inmanente* «de aquellas cosas que no

se predicán de un sujeto»; c) el *máthema* (superficie, línea, número), que delimita tales cosas, expresa algo determinado y cuya eliminación comporta la eliminación del todo; d) la *esencia* [τὸ τί ἐν εἶναι], expresada en la definición, que es la sustancia de cada cosa [ousía hekástou].

Sustancia cuenta con dos sentidos principales: I) el «sujeto último», que no está en un sujeto ni de predica de un sujeto y II) lo que es «cierto esto» o «algo determinado» [tóde ti] y «capaz de existencia separada» [choristón], es decir, la conformación [morphé] o forma específica [eídos] de cada cosa.

Met., VII 3, 1028 b36-1029 a2-7. La sustancia, en tanto que «sujeto primero» se dice al menos en tres sentidos, como *materia* [húle], *forma* [morphé] y *compuesto* [sínolon] de ambas. La «apariencia» por la que la sustancia se reduce a la materia. La condición de «ser capaz de existencia separada» y «ser algo determinado».

Met., VIII 1, 1042 a24-32. La sustancia como sujeto es en los sentidos siguientes: a) como *materia* (algo determinado en potencia, no en acto); b) «la forma y la estructura [lógos kai morphé], que, siendo algo determinado, es separable en la definición» y c) el *compuesto*, lo que se genera y se corrompe y lo único separable en sentido absoluto.

Met., XII 3, 1070 a9-12. La sustancia se dice como a) *materia* («tóde ti» sólo en apariencia); b) la *naturaleza* [phúsis], que es «tóde ti» y cierto estado [héxis] al que se dirige la generación y c) la *sustancia* individual, *compuesta* de aquéllas.

IV.

Apariencias de *ousía*: el sujeto, el género, el universal.

Met., VII 3, 1028 b33-35 y 1029 a7-1029 b13. La insuficiencia del sujeto último o *materia* [húle] para responder suficientemente a la pregunta por la sustancia.

Met., VII 12, 1037 b8-36. El *género* [génos] no satisface la condición de «capaz de existencia separada» y «ser algo determinado», pues se comporta como materia lógica de nuestros juicios.

Met., I 9, 990 b1-19 y 991 a8-991 b8; VII 13, 1038 b1-1039 a20 y VII 16, 1040 b26-1041 a5. El *universal* [kathólou] no es una realidad determinada, sino una cualidad común a varios individuos. Tampoco es separable, pues se dice siempre de un sujeto, a pesar de la violencia a que lo someten los que afirman las Formas. La crítica de la distinción platónica entre las cosas buenas —lo bueno— o las cosas bellas —lo bello— y la Bondad o la Belleza en sí. La falacia del «tercer hombre».

V.

Unidad de la *ousía*. La esencia [τὸ τί ἐν εἶναι] es la sustancia de cada cosa.

Met., VII 1, 1028 a 12 y 26-27. El «ser-ente» [τὸ ὄν] contiene las determinaciones «qué es» [τὸ τί ἐστὶ] y «cierto esto» [tóde ti]. El «sujeto delimitado o definido» [hupokeímenon horisménon] que se manifiesta en la categoría.

Met., VII 6, 1031 a17ss. Lo singular se identifica con su *ousía* y con su esencia [τό τί ἐν εἶναι], pero lo numéricamente uno no tiene por qué ser simple.

Met., VII 6, 1032 a5-6. Tratándose de lo primero y que es por sí, *el ser* de lo individual y *lo individual* son uno y lo mismo

Met., VII 4, 1030 a21-23. El *qué es* sin más propio de la *ousía*: qué se entiende generalmente por esencia.